

---

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>





## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

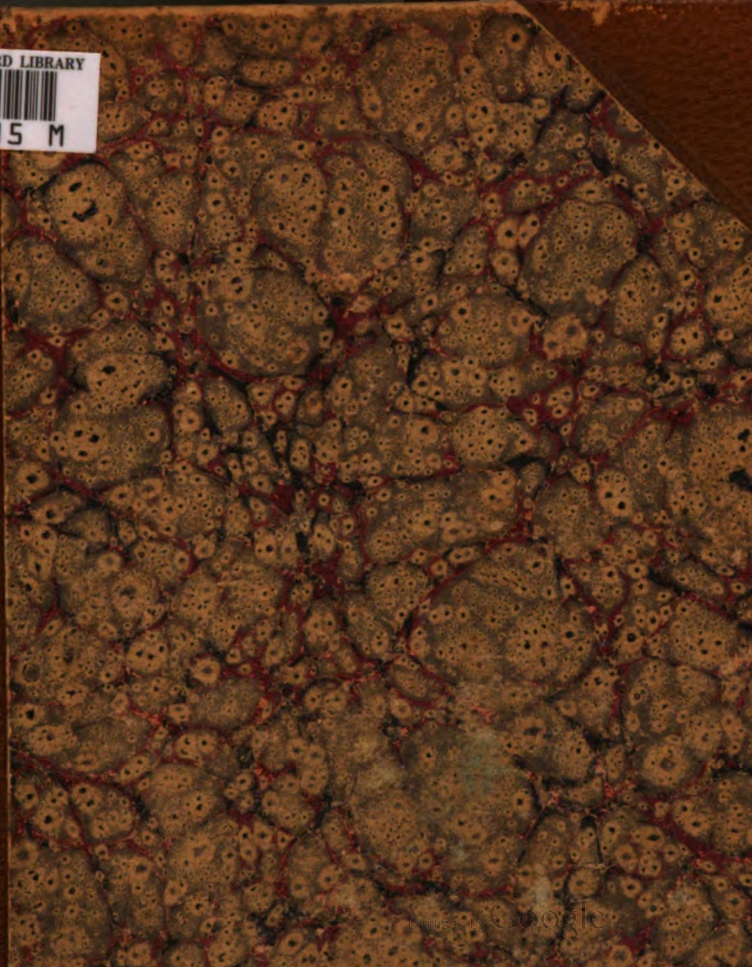
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 6I95 M



Period  
1946

ANDOVER THEOL SEMINARY  
SEP 16 1904  
LIBRARY.

ה'ת"ר



17, 12











Theologische  
Studien und Kritiken.

Seine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. G. Ullmann und D. F. W. G. Umbreit

und in Verbindung mit

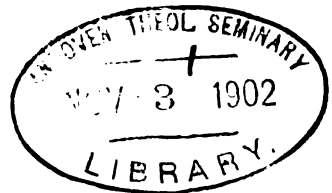
D. G. Adelis, D. P. Kleinert, D. H. Schulz und D. J. Loofs

herausgegeben

von

D. G. Rauisch und D. G. Haupt.

Jahrgang 1903, erstes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Berthes.

1903.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4.50.





**Theologische**  
**Studien und Kritiken.**

---

**Eine Zeitschrift**

für

**das gesamte Gebiet der Theologie,**

begründet von

**D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

**D. C. Adelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schulz**

herausgegeben

von

**D. C. Rauhsch und D. C. Haupt.**

---

1 9 0 3.

**Sechundsiebzigster Jahrgang.**

**Erster Band.**

---

**Gotha.**

**Friedrich Andreas Berthes.**

1903.

Theologische  
**Studien und Kritiken.**

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

**D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

**D. C. Adelis, D. P. Kleinert, D. J. Loofs und D. H. Schulz**

herausgegeben

von

**D. C. Rauisch und D. C. Haupt.**

---

Jahrgang 1903, erstes Heft.



**Gotha.**

**Friedrich Andreas Berthes.**

1903.

6. + 2 = 16

# Zum Gedächtnis D. Julius Köstlins

VON

E. Kauffsch.

---

Im letzten Heft dieser Zeitschrift haben wir unseren Lesern bereits die Trauerkunde gebracht von dem am 12. Mai dieses Jahres erfolgten Heimgang unseres teuren, allverehrten Kollegen D. Julius Köstlin. Heute erfüllen wir die schmerzliche Pflicht, die er selbst vor 14 Jahren gegenüber seinem langjährigen Mitredaktor Eduard Riehm in überaus herzlichster und ansprechender Weise erfüllt hat: den Lesern dieser Zeitschrift, mit der sein Name seit 1873, also volle 29 Jahre, verknüpft war, seinen Lebensgang, seine wissenschaftlichen Verdienste und seine amtliche Wirksamkeit in gedrängter Übersicht vorzuführen. Ohne alles gesuchte Zutun unsererseits, das ganz sicher nicht in seinem Sinn und Geiste wäre, können sich unsere Mitteilungen nach allen den genannten Richtungen nur zu einem Ehren- und Denkmal für den Entschlafenen gestalten.

Eine Übersicht über seinen Lebensgang hat er uns leicht gemacht durch die treffliche „Autobiographie“, die 1891 als das 9.—12. Heft von O. Wildas „Deutsche Denker und ihre Geistes-schöpfungen“ erschienen ist, mit der Widmung „Meinen Kindern, meinen Zuhörern, meinen Lesern“.

Wir dürfen unseren Mitteilungen daraus die Bemerkung vorausschicken: der Gesamteindruck, den das Werkchen hinterläßt, entspricht dem, was von so manchem deutschen Gelehrtenleben gilt: ein äußerlich stiller, harmonischer Verlauf ohne sonderliche Stürme und Wechselfälle, und doch ein reicher Inhalt, ein

energisches Wirken und Schaffen und ihm entsprechend nicht wenig sichtbare und bleibende Frucht!

Julius Köstlin wurde am 17. Mai 1826 als der vierte Sohn des Obermedizinalrates Köstlin zu Stuttgart geboren; außer den vier Brüdern zählte die Familie noch zwei Töchter. Der Vater entstammte einer Familie, die bis in die Zeiten des Dreißigjährigen Krieges zurück lauter Pfarrer als Vorfahren aufweisen konnte. Seine Mutter war eine Tochter des unter den Königen Friedrich und Wilhelm amtierenden Ministers Otto († 1836). Leider ist sie unserem Köstlin — zum tiefen und nachhaltigen Schmerz ihres Gemahls — schon als neunjährigem Knaben (1835) entrisen worden. Aber auch seine wenigen Mitteilungen lassen erkennen, welchen hervorragenden Anteil auch sie an seiner Erziehung gehabt hat. Sie lehrte ihre Kinder beten „ohne jeden pietistischen Hauch oder gar methodistisches Drängen“. Wir können danach nicht zweifeln, daß die aufrichtige und dabei so durch und durch gesunde Frömmigkeit Köstlins vor allem ein Erbteil dieser seiner Mutter gewesen ist.

In Rücksicht auf seine sehr zarte Gesundheit und eine damit zusammenhängende hochgradige Schüchternheit wurde der Knabe bis zu seinem neunten Jahre privatim unterrichtet und bezog erst 1835 das Stuttgarter Gymnasium. Nach dem frühen Tode der Mutter widmete sich der Vater trotz seiner steten Überlastung liebevoll seiner sorgfältigen Erziehung. Neben der vielfachen Anregung, die Köstlin der gründlichen Bildung des Vaters in der klassischen, wie in der neueren deutschen Literatur verdankte, hat er an ihm vor allem das Dringen auf unbedingte Wahrhaftigkeit und Pflichttreue, die strenge Zucht gegen alles Überwuchern der Phantasie, die Frömmigkeit, die vor allem in dem Gehorsam gegen den Gotteswillen besteht, zu rühmen. Zur Anregung des religiösen Lebens aber dienten vor allem geistliche Lieder, und Köstlin bekennt, daß ihm die dort empfangenen Antriebe durchs ganze Leben Freude und Frucht gebracht haben. Für den geweckten Sinn des Knaben spricht, daß ihm schon in einer der untersten Klassen Skrupel aufsteigen über das Vorherwissen Gottes und sein Verhältnis zum freien Willen des Menschen.



„Als Mann und Theolog“, fügt Köstlin bei, „habe ich gelernt, auf die Lösung auch wirklich — für dieses zeitliche Leben — zu verzichten.“ Als Dreizehnjähriger wirft er sich auf den griechischen Text der Synoptiker und befragt alsbald einen streng pietistisch gerichteten Lehrer, ob dem die auffallende Übereinstimmung vieler Perikopen so zu erklären sei, daß ein Evangelist den anderen benußt habe? Sichtlich erschrocken verweist ihn jener mit strenger Miene einfach auf den Gott, der es so habe kommen lassen.

Aus seiner Konfirmationszeit weiß Köstlin den ebenso verständlichen, wie anziehenden Unterricht des geistvollen Hofpredigers Grüneisen zu rühmen. Gleichzeitig aber weist ihn sein Vater, dessen Wohlgefallen ebenso den Predigten Taulers und Schleiermachers, wie Rückerts Weisheit eines Brahmanen zugewendet war, nachdrücklich auf die Rechtfertigung aus dem Glauben und den Philipperbrief hin. Wissenschaftliche Förderung verdankte er im oberen Gymnasium vor allem dem bekannten Philologen Pauli, dem Herausgeber der Realencyklopädie des klassischen Altertums.

Eine willkommene Abwechslung brachten in das Schulleben ausgedehnte Fußwanderungen. Die heutige Jugend könnte sich ein Beispiel nehmen an der Einfachheit, mit der es dabei zugeht. 1842 durchwandert Köstlin den Schwarzwald in neun Reisetagen und verbraucht dabei noch nicht ganz 14 Mark nach heutigem Geld. Tiefe Eindrücke hinterließ vor allem eine Besteigung des Säntis im Jahre 1844.

In demselben Jahre ging Köstlin aus dem Konkurrenzexamen für die Aufnahme in das Tübinger Stift als erster hervor. Wer da weiß, daß sich an diesem Examen allezeit die fähigsten Köpfe dieser Altersstufe beteiligen und daß dabei die Zöglinge der sogenannten niederen (theologischen) Seminare vermöge des besonderen Drills für das Stift vor den Schülern der freien Gymnasien viele Chancen voraus haben, der vermag zu ermessen, welches Zeugnis jener erste Platz für die Begabung und den Fleiß unseres Köstlin ablegt.

Der Eintritt ins Stift erfolgte im Oktober 1844. Mit vollen

Zügel genießt der Neuling die Freiheit zu allseitiger wissenschaftlicher Bewegung. Die Studienordnung des Stiftes führt ihn vor allem zur Philosophie. Er vertieft sich in Kant; gegen die tyrannische Herrschaft Hegels, die damals noch im Stift im Schwange war, übten die Vorlesungen Reiffs ein heilsames Gegengewicht. Dabei findet aber Kößlin noch Zeit, in Gemeinschaft mit Th. Keim das Studium des Arabischen unter der Leitung Ewalds zu beginnen und weiterhin unter Ewald und Roth auch Sanskrit zu treiben. Im Winter 1846 auf 1847 löst er, von Landerer angeregt, eine Preisaufgabe über Charakter, Ursprung und Glaubwürdigkeit des Matthäusevangeliums. Er bekennt bei dieser Gelegenheit, daß er dem Genannten und seiner lichtvollen Darlegung der Probleme überhaupt das Beste zu danken gehabt habe. Bours geistige Größe ging ihm vor allem in den Vorlesungen über die Dogmengeschichte auf. Chr. f. Schmid zog ihn besonders durch die Lebendigkeit und Wärme an, mit der seine Vorlesungen über neutestamentliche Theologie in die geschichtliche Entfaltung der Offenbarung einführten. Mit Bedr hatte er als Student nur wenig Berührung, bezeugt aber hohe Achtung vor ihm als Prediger.

Die unruhigen Zeiten, in die seine letzten Tübinger Semester fielen, zogen auch ihn in ihren Strudel hinein. Er beteiligt sich an einem studentischen Verein, der, von ehemaligen Burschenschaftlern gegründet, auf die Pflege von Sittlichkeit, Wissenschaftlichkeit und deutscher Gesinnung gerichtet war. 1847 hilft er unter der Führung des akademischen Turnlehrers einen Pöbelaufruhr in der unteren Stadt dämpfen und wird im Jahre darauf durch den „Franzosenlärm“ veranlaßt, sich behufs der Abwehr an dem Exerzieren mit Sensen zu beteiligen; ja er übernimmt den Vorsitz in der unterdes gegründeten Studentenvertretung und spricht im „Vaterländischen Verein“ gegen die Rückberufung Heckers. Das alles aber hindert ihn nicht, im September 1848 das erste theologische Examen mit der Note „gut“ zu bestehen.

Nach einem halbjährigen Vikariat in Kalw trat er im Frühjahr 1849 die für die Stiftler obligatorische „Kandidatenreise“

an. Sein Begleiter war der nachmalige Stuttgarter Stiftsprediger und Prälat Burs. Die ausführliche Schilderung dieser Reise in Köstlins Autobiographie zeigt auf Schritt und Tritt, daß sie für seine theologische Entwicklung, wie für die Richtung seiner literarischen Arbeiten von entscheidender Bedeutung war. Über Heidelberg, wo Ullmann, und Bonn, wo Dorner und Rothe aufgesucht wurden, nahmen die Reisenden ihren Weg nach Ostende, London, Edinburg. Hier wurde ein längerer Aufenthalt gemacht und mit Eifer die Gelegenheit wahrgenommen, vielfachen Einblick in die mächtig aufblühenden Werke der inneren Mission zu tun. Auch dem schottischen Hochland, der Insel Staffa mit der Singalshöhle und der ruhmreichen Insel Jona wurde ein Besuch abgestattet. Über Belfast und Dublin erfolgte die Rückreise nach London, und nach einem Abstecher auf die Insel Wight nach Rotterdam. Auf deutschem Boden wurden zuerst die drei Hansestädte und Kiel besucht, natürlich nicht ohne eine Vorstellung bei Wichern im Rauhen Hause und bei Claus Harms in Kiel. Die Reisenden fanden den letzteren „fast blind, aber noch gar lebendig.“

Eine längere Ruhepause wurde endlich in Berlin gemacht, unter dem Besuch von Kollegien und in vielfacher Berührung mit den wissenschaftlichen Größen des damaligen Berlin. In hohem Maße wird Köstlin gefesselt durch die Vorlesungen Rantes über das Reformationszeitalter, hingenommen von der so anspruchslosen und selbstlosen Persönlichkeit Neanders mit dem lauterem, kindlichen Herzen. Den Zugang zu Schelling eröffnet ihm der Umstand, daß dieser ein Cousin seines Vaters war. Im Hause Schellings, der damals, 74 Jahre alt, seine Vorlesungen bereits eingestellt hatte, lernt er auch Jakob Grimm und Perz kennen. Von hervorragenden Predigern hört er f. W. Krummacher, Nitsch, Steinmeyer und Gogner.

In diese Berliner Zeit fällt auch die erste für die Öffentlichkeit bestimmte wissenschaftliche Arbeit Köstlins. Auf den Wunsch Wicherns verfaßte er Mitteilungen über die innere Mission in Schottland für die „fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause“ (erschieden 1849, S. 397 ff. und 1850, S. 10 ff.)

sowie eine Abhandlung über das Dogma und die religiös-theologische Entwicklung der schottischen Kirche für die neu begründete „Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ (1850, S. 17 ff.).

Vor Ostern 1850 reist Köstlin zu einem Besuch bei seinem Landsmann Öhler nach Breslau, gewinnt Einblick in die damals hochgehende unionsfeindliche Bewegung unter den schlesischen Lutheranern und empfängt auf der Rückreise in Dresden einen überaus bedeutenden Eindruck von der Persönlichkeit des kurz zuvor aus Leipzig berufenen Oberhofpredigers Harleß. In ihm begegnete Köstlin „der erste reine, jeder Union abholdere bedeutende lutherische Theolog und Kirchenmann.“ Tiefe Eindrücke hinterließ ihm auch ein vor und nach Ostern genommener Aufenthalt in Herrnhut.

Der Sommer 1850 war dem Besuch der Universitäten Jena, Halle und Leipzig gewidmet. In Halle war es namentlich Tholuck, an dem auch er „die köstliche Gabe, persönlich anzuziehen und anzuregen“, zu rühmen hatte.

Man muß den Lerneifer und die Fähigkeit des nunmehr 24-jährigen Kandidaten bewundern, wenn er nach dieser Fülle von Eindrücken eine weitere Fortsetzung der Studientreise nach Süddeutschland, Genf und Paris plant. Da ergeht aus der Heimat die Aufforderung an ihn, die Stellung eines Stadtvikars in Stuttgart zu übernehmen. So begnügt er sich denn noch mit einem Streifzug über Prag, Wien, Einz, Salzburg, München und trifft Ende Mai, freudig begrüßt, wiederum im Vaterhause ein. Der Aufenthalt daselbst gestaltete sich unter der Pflege seiner jüngeren Schwester und in regem Austausch mit dem noch geistesfrischen, aber jetzt minder überlasteten Vater, sowie mit zwei in Stuttgart verheirateten Brüdern überaus angenehm, war aber leider nur von kurzer Dauer. Denn schon im Spätherbst 1850 mußte Köstlin einem Ruf als Repetent an das Tübinger Stift Folge leisten.

Die Muße, die ihm diese Stellung ließ, kam vor allem einer regen schriftstellerischen Tätigkeit zu gute. In dieser Zeit entstand sein Buch über „Die schottische Kirche, ihr inneres Leben

und ihr Verhältnis zum Staat von der Reformation bis auf die Gegenwart" (Gotha 1852), sowie der Artikel „Schottland" in der 1. Auflage der „Protest. Realencyclopädie" (Bd. XIII, 701 ff.). Persönliche Anregung empfing er, abgesehen von seinem bald darauf nach Basel berufenen Kollegen Auberlen und seinem alten Lehrer Landerer, nunmehr auch von Beck, sowie von Schmid's Nachfolger Palmer und nicht am wenigsten von dem geistvollen Ephorus des Stifts, Wilhelm Hoffmann († 1873 als Generalsuperintendent zu Berlin), dem 1852 Öhler im Ephorat folgte.

Die amtliche und literarische Tätigkeit wurde im Herbst 1851 durch eine Reise in die Schweiz, 1852 durch einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Paris, wo er Adolf Monod besuchte, und in Genf, wo er sich der persönlichen Bekanntschaft mit Malan und Merle d'Aubigné erfreute, unterbrochen. Damit war schließlich auch der 1850 zurückgestellte Reiseplan glücklich zur Ausführung gebracht.

Bereits im Frühjahr 1852 hatte Köstlin zu Stuttgart die zweite Dienstprüfung mit Ehren bestanden und hatte nun volle Freiheit, sich nach Herzenslust seinen literarischen Neigungen hinzugeben. Eine Frucht derselben war „Luthers Lehre von der Kirche" (Stuttgart 1853; 2. Ausgabe 1868), ferner „Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments" (Gotha 1854; 2. vollständig umgearbeitete Auflage 1872), sowie ein Jahrgang von Predigten Wilhelm Hofackers, der einst durch eine Predigt einen tiefen Eindruck auf Köstlin, den Gymnasiasten, gemacht hatte.

Durch die im Frühjahr 1853 erfolgte Verlobung mit Jungfrau Pauline Schmid, einer Tochter des Pfarrers zu Bodelshausen bei Heddingen, war unserem Köstlin der Wunsch nahe gelegt, nunmehr einen eigenen Herd zu gründen. Schon hat er 1855 die Meldung um eine Pfarrstelle in einem kleinen Städtchen der rauhen Alb zur Absendung fertig gemacht, da trifft ein Brief seines Vaters ein, der ihn im Hinblick auf seine von Jugend auf zarte Gesundheit dringend vor diesem Klima warnt. Voller Betrübnis zerreißt er die Meldung, nicht ahnend, wie bald sie

doch gegenstandslos geworden wäre. Denn am folgenden Morgen überrascht ihn ein Brief Dorners mit der Berufung zum zweiten Universitätsprediger und zugleich zum Extraordinarius für die neutestamentlichen Fächer in Göttingen. Dörner wünscht schnellste Entscheidung, da dem Vernehmen nach auch anderwärts an seine Berufung gedacht werde. (Nach einer Mitteilung, die mir von anderer Seite geworden ist, hatte der Vorschlag der Göttinger Fakultät schon seit einiger Zeit im Kabinett des Königs gelegen und war von diesem plötzlich mit der Aufforderung zu schleunigster Erledigung genehmigt worden, weil er gesprächsweise von der Absicht einer anderen Fakultät, Köstlin zu berufen, gehört hatte.)

Nun galt es Eile. Kurz nacheinander wurde die Promotion zum Doctor phil. und unter Erlaß des Kolloquiums zum Licentiaten der Theologie bewerkstelligt, am 15. September 1855 Hochzeit gefeiert und nach einer kurzen Reise in die Schweiz und den Rhein hinab von Mainz bis Köln am 1. Oktober in Göttingen Einzug gehalten.

Es waren glückliche Jahre, die Köstlin in schönem Verkehr mit Männern wie Dörner, Ehrenfeuchter, Schöberlein, dem Juristen Herrmann (dem nachmaligen Präsidenten des Berliner Oberkirchenrates), aus der philosophischen Fakultät mit Bertheau und Waig, verleben durfte. Seine Vorlesungen erstreckten sich fast ausschließlich auf das Neue Testament; dem Alten Testament vermochte er nur einige kleine Vorlesungen über Prophetie und messianische Weissagungen zu widmen. Vor allem aber nahm ihn die Predigtthätigkeit in Anspruch. Vielfache Anregung bot ihm ein „Klub“ von etwa 14 Kollegen, in welchem an jedem Freitag wissenschaftliche Vorträge gehalten wurden, und zu dessen Mitgliedern u. a. auch Dörner, Waig, Herrmann und Loze gehörten. Weniger erfreuliche Eindrücke hinterließ ihm die Beteiligung an der Göttinger Pastorkonferenz, in der damals die Neubearbeitung des Lutherschen Katechismus stattfand, die später auf so stürmischen Widerspruch stieß. Die große Mehrzahl der Pastoren zeigte sich in Stimmung und Benehmen gegen Dörner und Ehrenfeuchter kühl und zurückhaltend;

Köstlin selbst kam sich in diesem Kreise doch nur wie ein fremder Gast vor.

Der Ablauf des ersten Jahres brachte ihm infolge der oben erwähnten besonderen Umstände, unter denen seine Berufung erfolgt war, eine Audienz bei dem blinden König Georg, damit aber auch den „tiefsten und peinlichsten Mißklang auf hannöversischem Boden“. Sie fand statt in dem Schloß Montbrillant bei Hannover. Nachdem sich das Gespräch anfänglich um die kirchlichen Einrichtungen Württembergs gedreht hatte, bemerkte der König zum Schluß, Köstlin werde in seiner akademischen Wirksamkeit ganz besonders auch das zu lehren haben, daß allein die Monarchie dem Willen Gottes gemäß sei. Überrascht erwidert Köstlin, er werde die biblische Lehre von der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit getreulich lehren und hochhalten. Aber der König gibt sich damit nicht zufrieden, sondern betont nochmals, daß eben nach der Lehre der Schrift nur die Monarchie von Gott gewollt sei, wie ja geschrieben stehe: „Ehre den König“. Nun fand Köstlin den Mannesmut und Christenmut zu der Antwort, daß die Monarchie auch nach seiner Überzeugung der Natur und dem Bedürfnis der Menschheit am meisten entspreche, aber eine Lehre über sie und ihre Alleinberechtigung könne er in der Schrift nicht finden. Der König bestand jedoch in hastiger und aufgeregter Rede auf seiner Meinung, und Köstlin schied mit dem schmerzlichen Eindruck, „daß bei dem armen blinden Fürsten wohl nicht bloß das leibliche Auge leide“. Der Charakter Köstlins erscheint bei dem ganzen Vorgang im rühmlichsten Licht; trotzdem erfuhr sein Verhalten eine ganz verschiedene Beurteilung. Einer seiner Kollegen hätte eine vorsichtiger Antwort gewünscht, Herrmann dagegen, daß er doch noch schärfer gesprochen hätte.

Im Frühjahr 1860 erfolgte auf den Rat Nitzschs die Berufung Köstlins zum Ordinarius für systematische Theologie in Breslau, gleichzeitig auch die Promotion zum Doctor theologiae von seiten der Göttinger Fakultät. Im August siedelt die Familie nach Breslau über. Die Ortssitte brachte für Köstlin die Nötigung zu einer ihm gänzlich ungewohnten Arbeit, der Abfassung einer lateinischen Dissertation („de miraculorum, quae Christus et primi

ejus discipuli fecerunt, natura et ratione“) und der Verteidigung derselben in öffentlicher lateinischer Disputation. Auf diese Form des Eintritts eines Neuberufenen in das Ordinariat legte man solches Gewicht, daß man in Breslau Köstlin dringend riet, von dem ihm aus Berlin dafür angebotenen Dispens keinen Gebrauch zu machen. Die Disputation verlief denn auch leicht und ohne Fährlichkeit.

In der schlesischen Kirche fand Köstlin auf der einen Seite noch starke Reste des alten Rationalismus, auf der anderen „eine lutherische Bekenntnistreue ohne gründliche Kenntnis Luthers“. Daneben stößt er auf Zerfahrenheit und vielfach auch Beschränktheit in politischen Urteilen. Von seinen Vorlesungen nimmt ihn naturgemäß vor allem die Dogmatik in Anspruch. Er bekennt bei dieser Gelegenheit, daß sie immer die weitaus schwierigste Aufgabe für ihn geblieben sei, schwieriger als die Ethik und vollends die Symbolik. Zu einer Lieblingsvorlesung wurde ihm die neutestamentliche Theologie. Über das „Leben Jesu“ hielt er 1864 einen Vortrag auf dem Altenburger Kirchentage, aber niemals akademische Vorlesungen, in der längst von allen Einsichtigen geteilten Überzeugung, daß ein „Leben Jesu“ in dem Sinne, in welchem man sonst Lebensbeschreibungen zu verstehen pflegt, wegen der Mängel und Lücken des uns zu Gebote stehenden Materials einfach unmöglich ist.

Von literarischen Arbeiten fielen in die ersten Breslauer Jahre außer der „Theologie Luthers“ (s. u. S. 19) eine Biographie des Breslauer Reformators Johann Heß, die Köstlin auf den Wunsch Pipers für dessen „Evangelischen Kalender“ (1865, S. 131 ff.) verfaßte; eine längere Abhandlung über den gleichen Gegenstand erschien in der „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens“ (Bd. VI und XII; im Auszug in dem Artikel „J. Heß“ in der protestantischen Realencyclopädie in der 2. und 3. [VII, 787 ff.] Auflage).

Seit 1864 wird Köstlin mehr und mehr auch in die praktisch-kirchliche Tätigkeit hineingezogen. Er tritt in diesem Jahre in die theologische Prüfungskommission ein, erhält 1865 den Titel eines Konsistorialrats, übt 1866 während der Cholerazeit Seel-



sorge in einem Hospital und im Herbst desselben Jahres noch einmal eine regelmäßige Predigtthätigkeit in der Universitätskirche. 1867 wird er ordentliches Mitglied des Provinzialkonsistoriums und 1869 als solches in den Streit verwickelt, der sich an die Einführung eines neuen Gesangbuchs an Stelle gewisser veralteter rationalistischer Gesangbücher knüpfte. Kam es doch in einer Gemeinde, in der er als Kommissar des Konsistoriums die Einführung doppelter Liedertafeln durchsetzen sollte, zu tätlichem Widerstand, so daß Köstlin nur durch kluges Nachgeben einem Sakrilegium vorbeugen konnte. Weiter hatte er auf einer Reihe von Kreisynoden, gleichfalls als Kommissar des Breslauer Konsistoriums, für die Freigebung der Wahl der Gemeinde-Kirchenräte (ohne die sogenannten Vorschlagslisten) zu wirken. Auch die Beteiligung an der Hallischen Revision des Textes der Lutherbibel (Köstlin trat 1868 an Nitzsch's Stelle in die seit 1864 zunächst für das Neue Testament bestellte Kommission ein) kann füglich zu den kirchlichen Tätigkeiten gerechnet werden. Es begreift sich, daß dem wissenschaftlichen Sinn Köstlin's die zaghaften und spärlichen Änderungen am Luthertext des Neuen Testaments durchaus nicht genügten. Er verfuhr jedoch auch hier mit der Klugheit, die er allezeit in den praktischen kirchenpolitischen Fragen bewies: er begnügte sich mit dem Erreichbaren, anstatt durch ein ungestümes Drängen auch das Erreichbare in Frage zu stellen. Die letzte Durchsicht des revidierten neutestamentlichen Textes wurde übrigens erst 1889 von den noch lebenden Mitgliedern der Kommission vorgenommen.

Im Sommer 1870, inmitten der großen kriegerischen Ereignisse, erging an ihn der Ruf in die Stellung, die er noch über 30 gesegnete Jahre bekleiden sollte: das Ordinariat für systematische Theologie und die wichtigsten neutestamentlichen Fächer (mit Ausnahme der neutestamentlichen Einleitung) an der Universität Halle. Die Einstimmigkeit, mit der ihn die Fakultät als Nachfolger Wuttke's vorgeschlagen hatte, ließ ihn nicht zögern, „den Ruf sofort mit voller Freude anzunehmen“. Am 30. September 1870 zog er mit seiner Gemahlin und acht Kindern in Halle ein. Die Eingewöhnung daselbst wurde nicht wenig

durch die Erwerbung eines eigenen Hauses am Advokatenweg mit anstoßendem geräumigen Garten erleichtert.

Es konnte nicht fehlen, daß Köstlin neben seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer, an der von seinen zahlreichen Hörern ganz besonders die Klarheit und Akribie der zusammenfassenden Diktate geschätzt wurde, auch in Halle reichliche Fühlung mit den kirchlichen Interessen und Aufgaben bekam. Bereits 1873 wurde er in den Gemeinde-Kirchenrat der Laurentiusgemeinde, in deren Bereich seine Wohnung gehörte, gewählt, und er hat die Funktionen gerade auch dieses Amtes bis an sein Ende mit der größten Gewissenhaftigkeit wahrgenommen. Sein wohl-erwogener, allezeit kluger und besonnener Rat genoß dafür auch ein solches Ansehen in der Kirchengemeinde-Vertretung, daß sich Schreiber dieses aus einem vieljährigen Zeitraum kaum eines Falles erinnert, in dem seine Stimme nicht Gehör gefunden hätte. Dasselbe galt von seiner Wirksamkeit auf den Kreis- und Provinzial-Synoden, sowie insbesondere auf der Generalsynode von 1875. Nicht übergehen kann ich in diesem Zusammenhange das erbauliche Beispiel, das er durch seine ganz regelmäßige Teilnahme an den Gemeindegottesdiensten gab. Wenn er je an dem gewohnten Platz fehlte, dann wußte man bestimmt, daß er entweder von Halle abwesend oder durch Unpäßlichkeit fern gehalten war.

Bemerkenswert ist, wie sich Köstlin bei der Besprechung seines Anteils an dem kirchlichen Leben über das Parteiwesen ausspricht, das er in Halle teils vorfand, teils im Verlauf der Jahre zu erleben bekam. Ist ihm die Spaltung in kirchliche Parteien schon an sich schmerzlich, weil durch die kirchlichen Fragen und Interessen nicht erfordert, so begreift er vollends nicht, was eigentlich die Spaltung der mehr rechtsstehenden Partei in die Mittelpartei (sie selbst nennt sich bekanntlich „evangelische Vereinigung“) und die sogen. Hofpredigerpartei (die Partei der „positiven Union“) nötig gemacht haben sollte. Köstlin hielt sich bis an sein Ende treulich zu der erstgenannten, war aber ebenso redlich bemüht, die zu einem guten Teile mehr künstlich aufgebauchten als tatsächlichen Gegensätze zu mildern

und ein möglichstes Zusammengehen der Berliner mit den Hallischen Theologen zu ermöglichen. Er fand jedoch wenig Anklang damit; auf der Generalsynode von 1875 war vielmehr eine vollständige Spannung, ein scharfer und bitterer Gegensatz zu konstatieren. Um so erfreulicher war es, daß sein Eintreten (als Hauptredner der Mittelpartei) für die Erweiterung der Laienvertretung von Erfolg gekrönt war. Es ist bezeichnend, daß er über seine Stellungnahme in dieser Frage von der Synodalminderheit so böse Urteile zu hören bekam, wie über keinen anderen Schritt, den er je in seinem Leben öffentlich getan. Erschollen doch „Anklagen und Weherufe, als ob wir das Wohl der Kirche weltlichen Rücksichten preisgegeben, ja unser eigen Gewissen auf immer verletzt hätten.“ Aber mit Fug kann Köstlin darauf hinweisen, daß durch den weiteren Verlauf der Dinge keine einzige von diesen Klagen und Befürchtungen gerechtfertigt worden ist.

Seit 1875 wird der harmonische Verlauf seiner amtlichen und literarischen Tätigkeit eigentlich nur durch solche Fakta unterbrochen, die mit der Übernahme neuer Würden und damit auch neuer Bürden verbunden waren. Seit 1877 gehörte er als ordentliches Mitglied (später mit dem Titel eines Oberkonsistorialrats) dem Provinzialkonsistorium zu Magdeburg an. Vom Juli 1877—78 bekleidete er das Amt eines Rector magnificus an der Universität und hatte in dieser Eigenschaft die Freude, seine alma mater Tubingensis bei deren 400-jährigem Jubelfest begrüßen zu können. 1880 übernahm er den Vorsitz in der Hallischen Kommission für die erste theologische Dienstprüfung in der Provinz Sachsen, und hat auch dieses Amtes bis kurz vor seinem Ende mit der peinlichen Sorgfalt, die ihn in allen geschäftlichen Dingen auszeichnete, gewartet. Daneben war er Mitglied aller Provinzial- und Generalsynoden seit seiner Übersiedelung nach Halle; in die letztere wurde er, als er auf eine Wiederwahl in die Provinzialsynode verzichtet hatte, durch „königliches Vertrauen“ berufen. Seit 1879 war er überdies Mitglied des General-Synodalrats, seit 1885 des General-Synodalvorstands. In welchem Maße Köstlin schon nach den ersten zehn Jahren seiner Halli-

schen Wirksamkeit hier eingewurzelt war, geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß er einen 1881 an ihn ergangenen Ruf nach Berlin ohne sonderliches Bedenken ausglich.

Der Leser dieses Lebensabrisses wird längst bemerkt haben, daß ich die Tätigkeit Köstlins, die ihm in erster Linie eine bleibende Bedeutung seines Namens als Gelehrter und Schriftsteller sichert — ich meine seine rastlose Arbeit auf dem Gebiet der Lutherausforschung — bisher geflissentlich übergegangen habe. Das ist geschehen, weil ein voller Eindruck von der Bedeutung dieser Leistungen nur in zusammenhängendem Überblick gegeben werden kann. Und dieser Überblick wird ganz von selbst noch einen anderen Eindruck hervorrufen: daß Köstlin vor allem diesen Teil seiner Lebensarbeit im Auge hatte, wenn er in seiner Selbstbiographie urteilt: „Ich sehe im Rückblick auf mein ganzes Leben überall eine Fügung Gottes, durch welche mir die wichtigsten Aufgaben alle ohne ein willkürliches Wählen und Suchen meinerseits zugefallen sind, und im Eingehen darauf habe ich seines Segens immer wieder froh werden dürfen.“

Die Hinweisung auf den herrlichen Stoff geht bis in seine früheste Jugend zurück. Er wird für Luther begeistert durch Erzählungen im Anschluß an Bilder, noch ehe er selbst lesen konnte. Namentlich wußte seine ältere Schwester sein Interesse für den Reformator anzufeuern. Als Zwölfjähriger vertieft er sich in die Lutherbiographie von Pfützer und vergißt sich wiedererzählend so weit, daß er selbst das Tintenfaß schwingt und auf den sauberen Fußboden entleert. Als reiferer Gymnasiast wird er „in unvergeßlicher Weise ergriffen und bewegt“ von dem Abschnitt „Luthers Anfänge“ in Ranke's „Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation“, den ihm sein Lehrer Cleß einmal wie zufällig in die Hand gegeben hatte. Durch einen anderen Lehrer, den trefflichen Albert Schott, wird er zuerst auf Luther als den Klassiker der deutschen Sprache hingewiesen. Als Student im letzten Studienjahr wird er von Beck, der doch „den Lutheranern für heterodox galt und es auch war“, zu fleißigem Lesen in Luthers Schriften ermahnt (wobei Beck speziell die Ausbildung fürs Predigen im Auge hatte). Er erwirbt aus dem Nachlaß

Schotts die bis dahin erschienenen Bände der Erlanger Ausgabe von Luthers Deutschen Schriften und wird namentlich von der „Freiheit eines Christenmenschen“ mächtig ergriffen. „Hier tat sich eine lichte evangelische Anschauung vor mir auf, die mir neu war, auch nach allem, was ich bisher in den historisch-theologischen und dogmatischen Vorlesungen gehört hatte.“

Erneute Anregung brachte ihm im Winter 1849 auf 1850 selbständige eingehende Arbeit an der deutschen Reformationsgeschichte und an Luther, zu der er sich namentlich den in Schottland empfangenen Eindrücken gegenüber angetrieben fühlte. Er fertigt aus de Wettes Ausgabe von Luthers Briefen ausgedehnte Auszüge, die ihm nachmals zu einer höchst wertvollen Grundlage wurden und ihm allseitige Winke und Weisungen für alle seine ferneren Lutherstudien boten.

Ein ungesuchter Anlaß brachte endlich sechs Jahre später die schriftstellerische Betätigung Köstlins in der Lutherforschung in Fluß. Professor Herzog in Erlangen überträgt ihm auf Anraten von Thomasius den Artikel „Luther“ für die erste Auflage der „Protestantischen Real-Encyclopädie“; er erschien 1857 in Bd. VIII, S. 568—617 (in 3. Auflage XI, 720 ff.; 1902). Eine Bemerkung am Schluß dieses Artikels, daß „eine irgend genügende wissenschaftliche Darstellung von Luthers gesamter dogmatischer und kirchlicher Anschauungsweise und von der geschichtlichen Entfaltung derselben nicht existiere“, veranlaßte Köstlins Freund, den Stuttgarter Buchhändler Fr. Steinkopf, ihn zur Abfassung einer „Theologie Luthers“ für seinen Verlag aufzufordern. Durch die Übersiedelung nach Breslau verzögert, erschien sie Ende 1862<sup>1)</sup> und hat nicht am wenigsten dazu beigetragen, daß ihr Verfasser fortan zu den besten Kennern des Reformators gezählt wurde. Er selbst klagt freilich noch in seiner Autobiographie, daß „das mancherlei Neue, das er in ihr vorgebracht und teilweise nicht ohne vorangegangene eigene Bedenken aus-

---

1) Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Stuttgart 1863, 2 Bände. Die 2. Ausgabe von 1883 ist nur eine sogenannte Titelausgabe.

gesprochen habe, nirgends weiter gefördert oder auch nur erörtert und wahrgenommen worden sei: ein eigentümliches Zeichen für eine Zeit, wo doch so viele für treue Lutheraner gelten und also doch wohl für Luthers Lehre interessiert sein wollten." Eine Bestätigung findet diese wohlberechtigte Beschwerde Köstlins durch den Umstand, daß die zweite (von ihm selbst als „vollständig neu bearbeitet“ bezeichnete) Auflage erst 39 Jahre später (1901) erschien.

Größere Popularität erlangte begreiflicherweise das Hauptwerk seines Lebens, die Lutherbiographie. Die Aufforderung zu dieser Arbeit erging an ihn im Sommer 1869, wiederum ganz ungesucht und unerwartet. Es galt die Vollendung des (Elberfeld 1861) von Nitzsch eingeleiteten Sammelwerks „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche“. Band 3 bis 8, die Biographien der Mitarbeiter und Schüler Luthers, waren nahezu vollendet, nur Band 1 und 2 mit der Lutherbiographie stand noch aus. Endlich ergab sich, daß der damit Betraute seiner Aufgabe nicht nachkommen könne. In solcher Not wandte sich der Verleger an Köstlin mit der dringenden Bitte, für jenen einzutreten. Köstlin schwankte; er verhehlte sich, durch die bei der Heßbiographie gemachten Erfahrungen belehrt, keineswegs die großen Schwierigkeiten, die eine gleichzeitig streng wissenschaftliche und doch auch wieder für den größeren Kreis der Gebildeten berechnete Darstellung mit sich bringen mußte. Auch sein Kollege, der Kirchenhistoriker Reuter, riet ihm kurzweg von der Arbeit ab. Aber schließlich — die folgenden Worte sind überaus bezeichnend für den wissenschaftlichen und ethischen Charakter unseres Köstlin — „schlug meine alte Liebe zum Gegenstand durch, und zwar, wie ich wohl sagen darf, nicht bloß meine Neigung, mich ihm zu widmen, sondern auch die Gewißheit, daß das Werk nun einmal getan werden sollte und daß ich einen anderen Arbeiter dafür nicht zu nennen wüßte und, wenn es einem schlechten zufiele, dafür mit die Verantwortung trüge“.

Daß sich Köstlin bei der Ausarbeitung von bestimmten, wohl-erwogenen Gesichtspunkten leiten ließ, ergibt sich aus folgender

Äußerung in der Selbstbiographie: „Während ich es nötig fand, möglichst auf die Hauptperson, Luther, mich zu beschränken und manches, was mit seiner Geschichte zusammenhing, weniger weit, als es an sich wünschenswert war, zu verfolgen, glaubte ich wenigstens auf alle Einzelheiten seines Lebens und alle Notizen darüber die Arbeit ausdehnen zu müssen, die ich nun einmal als erster übernommen habe und die vielleicht nicht so bald einer übernehmen werde. Um so mehr suchte ich in der hierdurch erschwerten Darstellung jede unnötige eigene Zutat zu vermeiden und dem massenhaften Stoff möglichst eine Gestaltung zu geben, bei der er in sich selbst licht werde und durch sich selbst wirke“.

Von der Gründlichkeit, mit der Köstlin bei den Vorarbeiten zu dieser Biographie zu Werke ging, zeugen eine Reihe von Monographien, die er seit 1871 veröffentlichte. Es sind dies: „Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablassstreit“ („Theol. Studien und Kritiken“ 1871, I, 7 ff.); „Über Luthers Geburtsjahr“ (ebenda 1872, I, 163 ff.); „Die geschichtlichen Zeugnisse über Luthers Geburtsjahr“ (ebenda 1873, I, 135 ff.); „Die Frage über Luthers Geburtsjahr und eine neue Frage in den Jahren 1509—1511“ (ebenda 1874, II, 315 ff.); „Luthers Rede in Worms am 18. April 1521“ (Hallisches Osterprogramm von 1874, sowie in den „Theol. Studien und Kritiken“ von 1875, I, 129 ff.). Erwähnung verdient endlich auch die gehaltvolle Besprechung von Diestelmans Schrift über „Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit“ (ebenda 1875, S. 373 ff.).

So vorbereitet erschien denn 1875 zu Elberfeld: „Martin Luther, sein Leben und seine Schriften“ in zwei Bänden. Das nach dem Obigen von Köstlin beabsichtigte Zurücktreten des Schriftstellers hinter dem Stoff gab zu einigen Bemängelungen der Darstellungsform Anlaß. Dagegen urteilte die „Revue chrétienne“: ein wirkliches Talent der Darstellung sei hier mit solider Gelehrsamkeit vereinigt, das Ganze von wahrhaft deutschem und christlichem Geiste beseelt. Aus der Wedekindschen Stiftung für deutsche Geschichtschreibung wurde ihm ein Preis

mit der Motivierung zu teil, „die einfache und allgemein verständliche Darstellung entbehre doch nicht einer gewissen Anmut und fehle in wachsendem Maße“. Sehr erfreulich ist auch, daß Köstlin diesmal nicht, wie bei der Theologie Luthers, über einen Mangel an Einwirkung auf die Lutherforschung zu klagen hat. Vielmehr: „weit über meine Erwartungen ging, wie ich wohl sagen darf, die Hilfe und Anregung, welche das nur allzu rasch entstandene Buch weiteren Arbeitern an der Geschichte des Reformators und der Reformation dargeboten hat, und diesen durfte dann wiederum ich selbst dankbar werden“. — Eine zweite, „neu durchgearbeitete“ Auflage des Werks erschien 1883; ein unveränderter Abdruck derselben von 1883 ist als 3. Auflage, eine Titelausgabe von 1889 als 4. Auflage bezeichnet. Mit der Vorbereitung einer wirklichen 5. Auflage war Köstlin in seiner letzten Lebenszeit beschäftigt und hat für dieselbe noch 544 Seiten eigenhändig revidiert. Der erste Korrekturbogen von dieser neuen Auflage traf am Todestage des Verfassers in Halle ein. Das Werk wird nunmehr von anderen bewährten Händen zu Ende geführt werden.

Ein Auszug aus dem größeren Werk <sup>1)</sup> ist „Luthers Leben“, mit authentischen (anfangs 59, von der 3. Auflage ab 64) Illustrationen und sechs Beilagen in einem Bande (zuerst Leipzig 1882; 9. Auflage [54.—37. Tausend] 1891). Köstlin berichtet selbst darüber: „Die Arbeit daran gewann bald raschen Fluß; freudig sah ich vor mir aus dem überreichen, breiten Stoff ein gedrängtes und, wie ich meine, lebendiges Bild des Reformators aufsteigen; die Feder führte mir die treue Hand derjenigen, der das Buch mit treffenden Lutherworten dediziert ist“.

War schon diese kleinere Biographie so gut wie die zweite Auflage des größeren Werks auf das große Lutherjubiläum

1) In die Zwischenzeit zwischen der großen und kleinen Lutherbiographie fällt nur, wie hier der Vollständigkeit wegen angemerkt sein mag, der Aufsatz „Luthers letzter Verkehr mit Staupitz“ (Theol. Studien und Kritiken 1879, IV, 703 ff.), sowie eine erneute Erörterung von „Luthers Rede in Worms“ (s. o.) in Herbsts „Deutschem Literaturblatt“ 1881, S. 117 ff.



von 1885 berechnet, so brachte das gleiche Jahr für Köstlin noch mehrfachen weiteren Anlaß, seinen evangelischen Glaubensgenossen einen Anteil an den Früchten seiner meisterhaften Forschung zu gönnen. In vollstümlicher Weise geschah dies in der von der historischen Kommission der Provinz Sachsen veranlaßten Festschrift „Martin Luther, der deutsche Reformator“, Halle 1885. Sie war zur Verteilung in den oberen Klassen der gelehrten Schulen bestimmt und erschien 1884 in der 22. Auflage. Die bei der Säcularfeier in Erfurt (8. August 1885) gehaltene Festrede erschien in „Erinnerung an die Erfurter Lutherfeier“, Erfurt 1885; die am 13. September 1885 in Wittenberg gehaltene in „Der Luthertag in Wittenberg“, Wittenberg 1885, endlich die bei der Lutherfeier in Halle gehaltene in den „Theol. Studien und Kritiken“ 1884, S. 276 ff. — Ein weiteres Verdienst erwarb sich Köstlin im Jubeljahr durch die Abfertigung des bekannten Pseudohistorikers J. Janssen, der in seiner Geschichte des deutschen Volkes unseren Luther „mit Hilfe reicher historischer Gelehrsamkeit zum Gegenstand einer ebenso bössartigen wie flug vorsichtigen Darstellung“ gemacht hatte. Köstlins Gegenschrift „Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker“ (Halle 1885) erlebte in demselben Jahre drei Auflagen.

Mehr als durch diese äußeren Erfolge (zu denen sich beiläufig auch die bei der Lutherfeier in Marburg erfolgte Verleihung des juristischen Doktorhutes gesellte) wurde Köstlin dadurch erfreut, daß in jenem Lutherjahr ein längst von ihm gewünschtes und seit Ende 1880 in Gemeinschaft mit Pastor Knaake in Berlin tatkräftig vorbereitetes Unternehmen greifbare Gestalt annahm: 1885 erschien zu Weimar der 1. Band der großangelegten „Kritischen Gesamtausgabe“ von D. Martin Luthers Werken (die Weimarsche, wegen der reichen Unterstützung durch Kaiser Wilhelm I. und seine Nachfolger auch die Hohenzollern-Ausgabe genannt). Köstlin hat diesem großen Werke anfangs als auswärtiger Beirat, bald auch als ordentliches Mitglied der dafür in Berlin eingesetzten Kommission bis an sein Ende gedient. Nicht minder begann 1885 der 1882 auf Anregung des

Archivrats Jacobs in Wernigerode gestiftete „Verein für Reformationsgeschichte“ seine Wirksamkeit mit der Herausgabe populärer Schriften und hat sich seitdem unter dem Vorsitz Köstlins einer hohen Blüte zu erfreuen gehabt.

Weitere eigene Beiträge Köstlins zur Lutherforschung sind: der Zusatz zu Buchwalds Abhandlung über den Streit Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, in den „Theol. Studien und Kritiken“ 1884, S. 571 ff.; „Luthers Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520 und seine Echtheit“, ebenda 1890, S. 597 f. nebst einem Nachtrag, S. 763 ff. Zu der am 31. Oktober 1892 von Kaiser Wilhelm II. inmitten einer glänzenden Versammlung vollzogenen Einweihung der restaurierten Wittenberger Schloßkirche war Köstlin erst Mitte Juni mit der Abfassung einer Festschrift beauftragt worden. Er entledigte sich dieser Aufgabe in vorzüglicher Weise durch die Schrift „Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg“ (Wittenberg 1892). Erläuterungen und Nachträge zu dieser Festschrift bietet Köstlins Selbstanzeige in den „Theol. Studien und Kritiken“ von 1893, S. 603 ff. Durch den Umbau der Schloßkirche war auch der alte Streit wieder in Fluß gekommen, ob die Überreste Luthers tatsächlich noch in dem Grabe am Fuße der Kanzel vorhanden und nicht vielmehr während des Schmalkaldischen Krieges durch seine Freunde an einen geheimen Ort auf dem benachbarten Lande geflüchtet worden seien. Köstlin äußert sich dazu in einer Anzeige von L. Wittes Schrift über die „Erneuerung der Schloßkirche zu Wittenberg“ in den „Theol. Studien und Kritiken“ von 1894, S. 625 ff., sowie ebenda 1897, S. 192 ff. in dem Aufsatz „Zur Frage über Luthers Grab“, und vor allem in dem hochinteressanten Nachtrag „Luthers Grabstätte in Wittenberg“, S. 823 ff. Köstlin konnte hier auf Grund der Aussage glaubhafter Zeugen mitteilen, daß das Grab Luthers bereits am 14. Februar 1892 von zwei bauverständigen und beim Umbau beteiligten Männern heimlich geöffnet worden war. Dabei ergab sich, daß das Holz des Sarges zu einer ganz morschen, zerbröckelnden Masse geworden, das Zinn zerstückelt, indessen noch ziemlich wohl erhalten war. Unter dieser Masse fanden sich

denn auch die gesuchten Gebeine, „regelrecht gelegt“, in noch ziemlich gutem Bestand. Von einem Gewande zeigte sich nichts mehr, auch sonst nichts, was der Leiche beigegeben gewesen wäre.

Mit dieser Veröffentlichung, durch die eine mehrhundertjährige, auch in Wittenberg selbst vielverhandelte Streitfrage ihre endgültige Erledigung fand, schließt in würdiger Weise die lange Reihe von Beiträgen, die Köstlin auch neben der großen und kleinen Biographie zur Aufhellung des Lebensganges des Reformators geliefert hat. Ein letzter Beitrag zur Verbreitung der Kunde von diesem Leben in den weitesten Kreisen fällt in das vorhergehende Jahr und mag um der Vollständigkeit willen hier noch erwähnt sein. Wir meinen: „Martin Luther, dem deutschen Volke geschildert in 48 bildlichen (radierten) Darstellungen von Gustav König und in geschichtlichen Ausführungen von J. Köstlin“ (Berlin 1896).

---

Bis 1895 hatte Köstlin seine vielfältigen amtlichen und außeramtlichen Verpflichtungen in vollem Umfang wahrgenommen. Die Rücksicht auf seine Gesundheit nötigte ihn zu allmählicher Abrüstung. Er erbat für Ostern 1896 Befreiung von den Vorlesungen und zog sich gleichzeitig auch von der Beteiligung an den Synoden zurück. Dagegen behielt er den Sitz im Konsistorium zu Magdeburg, sowie den Vorsitz in der theologischen Prüfungskommission. Auch an den Fakultätsangelegenheiten nahm er fortgesetzt regen Anteil. Die teilweise Entlastung übte eine sehr günstige Wirkung auf sein Gesamtfinden aus. Wie er mir gelegentlich mitteilte, hatte ihn lange die Befürchtung geplagt, es könne ihm plötzlich auf dem Katheder die Stimme versagen. Dieser Gedanke war ihm so peinlich geworden, daß der Schlaf darunter litt. Der Rücktritt vom Katheder brachte ihm eine solche Erleichterung, daß er sichtlich noch einmal die alte Rüstigkeit und Munterkeit gewann. Er nützte sie zu einer gesteigerten literarischen Tätigkeit. Hierher gehört in erster Linie die völlige Neubearbeitung der Schrift, die er bereits (Gotha) 1859 unter dem Titel „Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche“

veröffentlicht hatte. Jetzt lautete der Titel: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart“ (Berlin 1895). Treffend sagt von dieser Neugestalt des Buches H. Wendt <sup>1)</sup>, man merke es ihm durchweg an, daß in ihm die reife Frucht einer tiefgewurzelten und ausgebreiteten theologischen Lebensarbeit dar- geboten werde. „Die Klarheit und Sicherheit, mit der der Verfasser seine Gesamtanschauung durchzuführen weiß, die Gründlichkeit, mit der er die Probleme anfaßt und auf die Schwierigkeiten eingeht, die ruhige, maßvolle Art seines Urteils, auch wo er gegnerische Meinungen abweist, und die vortreffliche, abgeklärte Form der Darstellung wirken höchst wohltuend und anziehend auf den Leser.“ Und am Schluß derselben Besprechung gibt ihm Wendt das schöne Zeugnis: „Die besonnene und im besten Sinne vermittelnde Art und Weise, wie Köstlin die brennenden theologischen und kirchlichen Streitfragen behandelt, wie er überall den vollen, warmen Ausdruck seiner positiven, christlichen Glaubensüberzeugung mit verständnisvoller Würdigung der modernen wissenschaftlich-theologischen Arbeiten und ihrer Resultate zu verbinden weiß, ist m. E. wahrhaft vorbildlich.“

Gleichfalls eine reife Frucht vieljähriger Vertiefung in den Gegenstand ist Köstlins „Christliche Ethik“ (Berlin 1899; seit 1898 in zehn Lieferungen erschienen). Schon der Umfang des Buches (707 SS.) zeigt, daß es nicht als ein Kompendium, sondern als ein Lesebuch gedacht ist, das in allseitiger, auch gebildeten Nichttheologen wohl verständlicher Erörterung die ethischen Probleme mit Rücksicht auf die Bedürfnisse auch des modernen Menschen vorführen will. Die letzten Arbeiten Köstlins galten, wie schon oben erwähnt, der Lutherausforschung. Nach Erledigung der vollständigen Neubearbeitung von „Luthers Theologie“ (1901; s. o. S. 19) ging er an die Revision der großen Luthersbiographie. Inmitten dieser ihm so lieben Arbeit ist er zu seiner Ruhe eingegangen. Zunehmende Altersbeschwerden hatten ihn nach Neujahr 1902 bewogen, um Enthebung von seiner Tätigkeit im Konsistorium und damit auch von der Leitung

1) „Theol. Literaturzeitung“ 1895, Nr. 25.

der theologischen Prüfungskommission nachzusehen. Eben hatte er den gewünschten Abschied erhalten, da stellten sich in der Himmelfahrtswoche bedenkliche Anzeichen von Herzschwäche ein. Zwar konnte er am Sonnabend vor Exaudi noch einen kurzen Spaziergang unternehmen, aber die beiden folgenden Nächte brachten schwere Stunden der Unruhe. Tagsüber lag er meist still da, vermochte die Seinen noch zu erkennen, ja die ihm vorgesprochenen Bibelworte und Liederverse mit sichtlichem Interesse mitzubeten, aber kaum noch zu sprechen. Am letzten Tage trat fast völlige Ruhe ein, bis er abends  $\frac{1}{2}$  6 Uhr sanft hinüberschlummerte, fünf Tage vor der Vollendung seines 76. Lebensjahres. Am 15. Mai, mittags 12 Uhr, fand unter außerordentlicher Beteiligung der Universität und der Laurentiusgemeinde, sowie auswärtiger Behörden und Delegierten die Leichenfeier in der Neumarktkirche statt. Sein langjähriger Kollege, D. Hering, hielt ihm die Leichenrede über das herrliche Pauluswort Röm. 1, 16.

Die Bestattung erfolgte auf dem anstoßenden Kirchhof. Um ihn trauern mit der ihn überlebenden ehrwürdigen Gattin vier Söhne und fünf Töchter, sowie eine große Zahl von Enkeln.

Die Verdienste Köstlins auf dem Gebiet, das er in erster Linie als theologischer Lehrer zu vertreten hatte, dem der systematischen Theologie, werden seinerzeit durch eine kundigere Hand nach Gebühr gewürdigt werden. Ein Wort über die Art und Richtung seiner Theologie darf indes auch an dieser Stelle nicht fehlen; es kann so schlicht und kurz sein, wie seine ganze Stellung in diesem Punkte überaus klar und einfach war. Kraft der beliebten Manier, einen jeden mit irgend welcher Parteiennummer zu versehen, hat man ihn den Vermittelungstheologen zugezählt. Falls das heißen soll, daß er Unvereinbares dennoch mit den Mitteln der Sophistik und der Selbsttäuschung für vereinbar erklärt habe, würde er sich die erwähnte Numerierung energigisch verbeten haben. Falls aber damit gesagt sein soll, daß er die persönliche Glaubensüberzeugung, die durch menschliche Beweismittel weder andemonstriert noch widerlegt werden kann,

streng gesondert wissen wollte von dem, was wissenschaftlich erkannt und bewiesen werden kann, — dann würde er sich gern zu solcher Art Theologie bekannt haben. Nur ist dann die Bezeichnung „Vermittlungstheologie“ ebenso verkehrt, wie es verkehrt wäre, den der Vermittlungspolitik zu beschuldigen, der dem Kaiser gibt, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist. Die theologische Richtung Köstlins muß einem jeden verständlich, um nicht zu sagen selbstverständlich erscheinen, der den Mutterboden kennt, auf dem sie entstanden ist. Neben dem Faktor einer nicht gewöhnlichen persönlichen Begabung, den Einflüssen eines frommen Elternhauses, der sorgfältigen Leitung durch einen hochgebildeten, vielseitig interessierten Vater, den mannigfachen Anregungen von geistig bedeutenden Männern des damaligen Württemberg hat schließlich doch, wie bei so vielen hervorragenden württembergischen Theologen, die Eigenart des Tübinger Stifts das Meiste und Beste getan. Die Gründlichkeit der philosophischen Vorbildung, die vielfache Anweisung zu Detailstudien, die Gewöhnung, dem geschichtlich Gewordenen ebenso mit aufrichtiger Pietät wie mit freiem Urteil gegenüberzustehen, und vor allen Dingen die Nötigung, unausgesetzt im engsten Kreise mit Kommilitonen der verschiedensten Richtung zu verkehren, fremde Standpunkte nicht bloß zu ertragen, sondern zu verstehen und gerecht zu würdigen — das sind Wirkungen der Stiftserziehung, die auch bei unserem Köstlin allerwärts zu verspüren sind. Je gründlicher jemand seinen Stoff durchdringt und beherrscht, desto mehr wird er die Phrase hassen — das mögen die bedenken, denen die schriftstellerische Art Köstlins zuweilen allzu objektiv und nüchtern erscheinen wollte. Und je gewissenhafter jemand in saurer Arbeit eine geschlossene persönliche Überzeugung errungen hat, desto mehr Verständnis wird er für fremde Überzeugungen, sobald sie diesen Namen verdienen, an den Tag legen. Daß Köstlin diese echte Toleranz zu üben verstand, hat er vor allem auch auf kirchenpolitischem Boden satzfam bewiesen.

Aber statt der Urteile über ihn mögen lieber noch einige charakteristische Aussprüche mitgeteilt sein, in denen er selbst über

seine Auffassung religiöser Probleme und des besten Weges zu ihrer Lösung beachtenswerte Aufschlüsse gibt. Zu der Schrift Carlbloms über „Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben“ äußert er sich in der Selbstbiographie: „Dem Widerspruch gegen den Intellektualismus stimmte ich bei. Aber für Glauben und Religion wollte ich das entscheidende Gewicht nicht auf Gefühle und Gefühlseindrücke gelegt haben, sondern auf die sittliche Hingabe an das Göttliche, das in diesem sich kund gibt, oder auf den Willen und die Gesinnung, womit man ihnen sich öffnet und durch sie sich bestimmen läßt.“ Von seinem Buch über den „Glauben, sein Wesen, Grund und Gegenstand“ sagt er ebenda: „Zu zeigen suchte ich darin, wie in uns Christen der Glaube als fester, gewisser Herzenglaube aus solchen Eindrücken hervorgehe, die wir, indem die Heilsoffenbarung an uns herantritt, in uns erfahren, und wie er wirklichen Bestand und unwandelbare Festigkeit gewinne durch persönliches Erfassen des hier Dargebotenen und innerlich sich Bezeugenden, durch jene innere Hingabe, durch ein Sicheinleben in die Gemeinschaft mit Gott durch Christus. — — Abweisen wollte ich das Glauben auf eine dem Subjekt innerlich fremde Autorität hin, zumal auf die Autorität eines Kirchentums hin, wonach zu jener Zeit auch so manche Glieder der evangelischen Kirche sich sehnten; abweisen zugleich die Ansprüche eines Rationalismus, der vom Weltwissen oder bloß logischen Zusammenhängen den Inhalt des religiösen Glaubens gewinnen und darüber aburteilen möchte. — — Auf der Grundlage, die ich dort größtenteils noch in allzu leicht hingeworfenen Zügen ausführte, bin ich mit meiner Theologie, wie mit meinem Glauben stehen geblieben. — Als den größten Mangel in meinen dortigen Ausführungen aber fühlte ich schon damals und erkannte nachher vollends immer mehr das, daß ich zu wenig fragte, wie weit denn ein Glaubensobjekt seinem Wesen nach wirklich dazu geeignet und bestimmt sei, so innerlich sich zu bezeugen und Sache inneren Erlebens oder innerer Erfahrung zu werden. — Und kommen nicht auch schon für die Ausgestaltung apostolischer Vorstellungen und Begriffe vom Göttlichen, von dem in Christus

geoffenbarten Gotte, vom ewigen Gottessohn, vom Hergang der Veröhnung zc., neben dem in ihnen lebenden und leuchtenden Gottesgeist, auch Einflüsse einer menschlichen Reflexion und Sprachweise in Betracht, die in geschichtlich bedingten Formen sich bewegen mußte? — Von hier aus lernte ich auch immer mehr Vorsicht und Billigkeit im Urteil über Theologen, bei denen ich echtes inneres christliches Leben und Wahrheitsinn anerkennen mußte, und die ich doch manche Momente der für mich feststehenden Wahrheit beharrlich ablehnen sah.“ Die letzte Sätze der Selbstbiographie aber lauten: „Schon in meiner ersten größeren Arbeit über den Glauben habe ich aufs nachdrücklichste anerkennen müssen, daß wir hier doch immer auf jenes stückweise Erkennen und Sehen durch einen Spiegel, wovon Paulus redet, angewiesen sind und bleiben. Möge Gott uns zu demjenigen Ende führen, wo das Sehen von Angesicht zu Angesicht anhebt.“

Soll ich nach dem Theologen auch über den Menschen Köstlin noch ein Wort sagen, so kann das in äußerster Kürze geschehen: schlicht und wahr — damit ist sein ganzes Wesen auf das bündigste beschrieben. Aber die Schlichtheit und Anspruchslosigkeit seines äußeren Auftretens stammte aus der Gediegenheit der ganzen Person, die von selbst auf alle besonderen Mittel, sich geltend zu machen, verzichtet, weil sie ihrer gar nicht bedarf. Sie stammte aber auch aus dem tiefsten, religiösen Sinn, der die Dinge dieser Welt im Licht der Ewigkeit zu betrachten gewohnt ist. Sein ganzes Leben hindurch hat es ihm an vielfachen Auszeichnungen, unter anderem auch durch hohe Orden, nicht gefehlt. Man hatte aber stets den sehr entschiedenen Eindruck, daß er weit davon entfernt war, auf den Ruhm bei Menschen besonderes Gewicht zu legen.

Und mit der Schlichtheit ging Hand in Hand eine solche Wahrhaftigkeit und persönliche Zuverlässigkeit, daß man in ihr wohl den Hauptgrund für das hohe Ansehen zu erblicken hat, das er im engeren, wie im weiteren Kreise seiner Kollegen genoss. Köstlin war durchaus kein Leisetreter. Er vermochte seine Meinung sehr klar und deutlich auszusprechen; ja, wenn er aus irgend



einem Anlaß in Eifer geriet, konnte der ferner Stehende gelegentlich einen zankenden Ton heraushören. Aber das war tatsächlich nur Schein; sein Eifer galt allezeit der Sache, die zu vertreten er für nötig fand, und er vertrat sie, niemandem zuliebe und niemandem zuleide, ohne Bitterkeit und Rechthaberei. Und was sein Urteil in der Fakultät galt, davon dürfte so mancher Umlauf derselben Zeugnis ablegen, wenn sich die ganze Fakultät kurzer Hand dem wohlerwogenen Votum ihres Seniors angeschlossen. Und dabei blieb es auch dann, als er sich vom Katheder zurückgezogen hatte: die Fakultät durfte sich bis zuletzt seines gewichtigen Beirates in ihren Sitzungen erfreuen. Der „gesteigerte Eindruck“ des Harmonischen, Friedlichen und Freundlichen“ in seinen letzten Lebensjahren, von dem ein anderer Kollege in einem Nekrolog auf Köstlin redet, wird uns allen dauernd verbleiben und den Dank für das, was er uns gewesen ist, wie die aufrichtige Trauer über seinen Verlust lebendig erhalten!

-----

Von den „Theologischen Studien und Kritiken“ war ich ausgegangen; zu ihnen kehre ich nun am Schluß nochmals zurück. Wie schon erwähnt, hat mit dem Heimgang Köstlins eine 29jährige Redaktionstätigkeit an dieser Zeitschrift ihr Ende genommen<sup>1)</sup>; vierzehn Jahre durfte ich sie gemeinsam mit ihm führen. Und ich darf es heute der vollsten Wahrheit gemäß aussprechen: es war mir allezeit eine Freude, in dieser Arbeit mit ihm verbunden zu sein. Sie ist alle die vierzehn Jahre hindurch niemals auch nur durch den Schimmer eines Mißglangs getrübt worden. Seine auch hier musterhafte Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit sorgte allezeit dafür, daß die Geschäfte schon äußerlich immer glatt verliefen. Und wie hatte ich immer aufs

---

1) Das Letzte, was er überhaupt geschrieben hat, ist höchstwahrscheinlich ein Billett, in dem er mich am 8. Mai zu einer kurzen Besprechung von Redaktionsangelegenheiten auf den 9. Mai einlud. Sie verlief wie gewöhnlich; anfangs etwas matt, zeigte er bald die gewohnte Munterkeit und verweilte sogar vor der Thür noch im Gespräch. Ich hätte nimmer für möglich gehalten, daß das den Abschied für dieses Leben bedeuten sollte!

neue Ursache, sein klares und treffendes Urteil über die eingekampten Manuskripte zu bewundern und dabei immer aufs neue von ihm zu lernen. Was ich persönlich an ihm verloren habe, das kam mir gerade auf diesem Gebiete recht deutlich zum Bewußtsein in einem Gefühl der Verwaisung, wie ich es vorher nicht für möglich gehalten hätte. Es gibt eben eine „Einigkeit im Geiste“, die auch starke Differenzen in untergeordneten Fragen verträgt und nur zum tiefen Schmerz des Überlebenden zerrissen wird.

Ein Wendepunkt in der Geschichte dieser Zeitschrift wie der gegenwärtige mag es rechtfertigen, wenn wir die Erinnerung an eben diese Geschichte heute mit wenigen Sätzen bei unseren Lesern auffrischen. Ist doch das Geschlecht der Begründer und ersten Leser längst dem Streit der Parteien entrückt, und immer mehr lichten sich auch die Reihen derer, die die ersten Redaktoren noch von Angesicht gekannt haben.

In dem allbekannten Buch „Friedrich Perthes Leben, aufgezeichnet von Clemens Theodor Perthes“, lesen wir <sup>1)</sup>: „Der Plan zu einer theologischen Zeitschrift, welche christliche Gesinnung und christliche Lehre kräftig in der deutschen Literatur vertreten könnte, hatte Perthes schon seit Jahren beschäftigt.“ — „Eine neue, allgemeine theologische Zeitschrift — so schrieb er einmal — ist nicht allein wünschenswert, sondern ist notwendig, und sie ins Leben rufen zu helfen, scheint mir eine Pflicht für alle, die christliche Würde und Gelehrsamkeit genug besitzen, um es zu können.“ Als er im Sommer 1825 Umbreit kennen gelernt und lieb gewonnen hatte, forderte er diesen zur Übernahme der Redaktion auf. Während Umbreit die Sache mit Ullmann erwog, schrieb ihm Perthes am 7. Dezember 1825: „Mehr als je wird ein Mittelpunkt Bedürfnis, in welchem sich durch Mitteilungen frommer Männer die Zeichen des Waltens göttlichen Geistes in und durch den Zeitgeist sammeln und durch öffentliche Mitteilung sich weiter verbreiten können. Religion und Theologie dürfen nicht getrennt sein, das religiöse Gefühl nicht

1) Bd. III, S. 145 der 8. Auflage von 1896.

von der Erkenntnis, der Glaube nicht von der Wissenschaft . . . Die Worte: ‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich‘ und ‚Habt Salz bei euch‘ und ‚Habt Frieden untereinander‘ scheinen mir alles auszusagen, was nötig ist, um den Charakter der Zeitschrift zu bezeichnen.“ Und in einem späteren Briefe: „Wir beginnen ein gemeinsames Unternehmen, durch welches wir die Wahrheit und die Ehre Gottes fördern wollen. Ich sage: gemeinschaftlich, denn ich will meine Zeit, meine Kräfte und meine Habe daran setzen, um würdigen Männern Einfluß und Einwirkung auf die Zeit verschaffen zu helfen.“ Und wieder an einem anderen Ort will er die neue Zeitschrift Theologen verschiedener Richtungen offen halten, „sofern sie sich wissenschaftlich tüchtig geltend machen wollen, während fromme Wohlgesinntheit ohne wissenschaftliche Tüchtigkeit so wenig Zutritt finden könnte wie eine wissenschaftliche Tüchtigkeit, welche nicht einmal das Bedürfnis zum Kampf gegen Stolz und Eust anerkennen wollte.“

Wir haben diese Sätze ausgehoben aus einem doppelten Grunde. Einmal, weil sie ein Ehrendenkmal für den Begründer der Zeitschrift, Friedrich Perthes, darstellen. Man begreift es, wie nach seinem Tode († zu Gotha am 18. Mai 1843) die Redaktion der „Studien und Kritiken“ schreiben konnte: „Perthes war unserer Zeitschrift mehr als Verleger; er war Mitberater und Mitarbeiter der ihm treulichst befreundeten Herausgeber.“ Weiter aber können obige Sätze dem Kundigen zum Zeugnis dienen, daß die Zeitschrift bis heute dem Geiste treu geblieben ist, in dem sie begründet ward. Sie läßt sich noch heute willig das Organ der „Vermittlungstheologie“ nennen, nur mit dem Vorbehalt, den wir in anderem Zusammenhange bereits oben (S. 27) aussprechen mußten. Inmitten der Extreme eines übergeistlichen Kirchentums auf der einen Seite und eines schrankenlosen theologischen Radikalismus auf der anderen Seite ist sie unbeirrt ihren Weg gegangen und gedenkt ihn mit Gottes Hilfe noch weiter zu gehen.

Im Frühjahr 1827 war zu Rüdeshcim von Ullmann und Umbreit, den ersten Herausgebern, in Gemeinschaft mit Gieseler,

Lücke und Nitsch, Plan und Name der Zeitschrift festgestellt worden; das erste Heft erschien am 1. Januar 1828. Volle 33 Jahrgänge (1828—1860) wurden von Ullmann und Umbreit gemeinsam redigiert, bis 1854 im Verlage von Friedrich Perthes in Hamburg, von 1855 ab bei Friedrich Andreas Perthes in Gotha. Jahrgang 1861—1864 wurde von Ullmann und Rothe, Jahrgang 1865 von Ullmann, Hundeshagen und Riehm, Jahrgang 1866 bis 1872 von den beiden letzteren, Jahrgang 1873—1888 von Riehm und Köstlin, Jahrgang 1889—1902 von Köstlin und Kaußsch redigiert.

Zur großen Freude des überlebenden Redaktors hat sich nunmehr sein verehrter Freund, Herr Konsistorialrat Professor D. Erich Haupt zu Halle, bereit finden lassen, mit dem eben beginnenden Jahrgang 1903 in die Redaktion der „Theologischen Studien und Kritiken“ einzutreten. Indem wir den verehrlichen Mitarbeitern und Lesern der Zeitschrift von dieser Neubestellung der Redaktion Kunde geben, bitten wir herzlich, der Zeitschrift das Wohlwollen, dessen sie sich nun drei Viertel eines Jahrhunderts zu erfreuen hatte, auch in der Folgezeit zu bewahren.



# Abhandlungen.

---

1.

## Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos.

Von

Lic. Dr. Boehmer, Pastor in Raben.

---

In mehr als einer Richtung inauguriert die prophetische Schrift des Amos eine neue Epoche in der israelitischen Heilsgeschichte. Sie ist, wenn auch vielleicht nicht das erste, so doch das älteste uns erhaltene schriftstellerische Werk, aus Prophetenhänden hervorgegangen, und zeigt uns das Schriftprophetentum sogleich auf einer außerordentlichen Höhe. Amos ist der erste, der die auswärtigen Völker wegen ihrer Sünden unter das Gericht Jahwes stellt, so viele nämlich in seinen Gesichtskreis gekommen sind und Israel mehr oder weniger schon berührt haben, der erste, der die Heiden mit Juda und Israel und Juda samt Israel mit den Heiden unter die gleiche Verantwortung stellt. Weiter ist er der erste, der von einer Auswahl in Israel weiß und nicht das ganze Volk an Jahwes Heil teilnehmen läßt, der die Scheidung zwischen den Frommen (שֹׂמְרֵי יְרֻסָּה 5, 5) und Sündern (רֹשְׁעִים 9, 10) behauptet. Er ist endlich der erste, der sein Zukunftsbild mit den Farben einer Wiedervereinigung der jetzt getrennten Königreiche Israel und Juda unter der Herrschaft der davidischen Dy-

nastie malt und die Vorstellung mindestens anbahnt, daß auch an den heidnischen Völkern Jahwes Heilsgedanken offenbar werden. Dagegen streift er nur von Ferne das Königtum und den König der Gegenwart, und das Königtum Jahwes nennt er überhaupt nicht.

Ihm ist das Volk und des Volkes Geschick und Zukunft so sehr die Hauptsache, daß er alle seine Weissagung nur um das Volk gruppiert. Das Volk ist ihm das Volk Jahwes, „mein Volk“; aber er erläutert dies näher, als das Volk, um das sich Jahwe zu allen Zeiten am meisten kümmert, zu seiner Rettung und Hilfe, seit dem Auszug aus Ägypten (2, 10. 31; 9, 7). Vor allem folgert er gerade aus dem Begriff des Eigentumsvolkes Jahwes, daß um so mehr Jahwe zu seinem Gericht und zu seiner Bestrafung bereit sei (3, 2; 7, 8. 15; 8, 2; 9, 10. 14 u. ö.).

Doch mit allen Völkern, soweit sie in den Gesichtskreis Israels getreten waren, geht Amos im Namen Jahwes ins Gericht, droht der Reihe nach den Aramäern, Philistern, Phöniziern, Edomitern, Ammonitern und Moabitern die schwersten Strafen, ehe er wider Juda und Israel predigt. Jedem dieser Völker wirft er mancherlei Schandtaten vor, von denen er immer eine beispieleweise anführt. Bei den heidnischen Völkern kommen durchweg Vergehen wider Israel, das Volk Jahwes, in Betracht, lauter Verfündigungen wider das Leben und die Freiheit einzelner Israeliten (1, 3. 6. 9. 11. 13). Nur den Moabitern wird eine Schandtat wider Edom angerechnet (2, 1) und auf gleiche Linie mit jenen Vergehen gestellt. Amos hat also Edom nicht schlechweg den übrigen Heidenvölkern gleichgeordnet, sondern ihm ausdrücklich den Charakter eines Brudervolkes (vgl. 1, 9) zuerkannt. Daran eben tritt die Wichtigkeit, welche für Amos das Bruderverhältnis zwischen Israel und Edom hat, ins Licht, daß zuerst Edom wegen seiner Verfolgungssucht wider Israel gescholten (1, 11) und Jahwes Strafe ihm in Aussicht gestellt wird, und dann die Sünden der Moabiter an ihrem Verhalten gegen Edom gemessen werden. Die Strafe, die Jahwe über die Völker um ihrer Sünden willen verhängt, ist gleicherweise kriegerisches Unwetter, das mit Feuer und Schwert wider das Land und seine Städte einherbraust

oder die Hinwegführung des Volkes verursacht (1, 4 f. 7 f. 10. 12. 14 f.; 2, 2 f.). Amos ist der erste Prophet, welcher Jahwes Gericht nicht bloß das Volk Israel, sondern auch dessen Nachbarvölker wegen ihrer Sünden unterstellt, doch freilich unter dem Gesichtspunkt, daß um Israels willen Jahwe auch wider die anderen Völker einschreitet <sup>1)</sup>.

Von der Zeit, welche auf die Bestrafung der heidnischen Völker folgt, wird nichts gesagt, wohl aber an einer Stelle das Wohlwollen und die Fürsorge Jahwes auch für sie recht deutlich ins Licht gestellt. Jahwe, der die Israeliten aus Ägypten herausgeführt hat, derselbe hat auch die Philister von Kaphtor und die Aramäer aus Kir geleitet. Vor ihm sind die sonst so verachteten Kuschiten den Israeliten gleich (9, 7). Keineswegs ist dies Verhalten Jahwes zum Heil anderer Völker zu seinem Verhältnis zu Israel in Beziehung gesetzt. Wohl aber ist das Volk der Philister und Aramäer durch die Parallele mit den Israeliten diesen gleichgeordnet, und der Erwähnung der Kuschiten ist nur der Sinn abzugewinnen, daß sie als solche vor Jahwe so viel gelten, Jahwe ebenso nahe stehen wie das Volk Jahwes selber <sup>2)</sup>. Was Israel mehr ist, ist es nicht um seinetwillen, sondern durch Jahwes Erwählung.

Natürlich wird Israel ganz anders beurteilt als die Heiden,

1) Es ist keineswegs an dem, was öfter gesagt worden ist, daß nach Amos Jahwe die Sünden Israels in gleicher Weise straft wie in der Heidenwelt, daß er die Sünde straft, wo er sie findet, einfach um seiner Gerechtigkeit willen. Es ist eine irrtümliche Annahme, daß der Prophet hierbei „offenbar“ von einem natürlichen Recht ausgehe, welches sich jedem in seinem Gewissen bezeuge. Nach dem Wortlaut des Textes sagt der Prophet hiervon gar nichts, er will auf etwas ganz anderes hinaus: es ist eine einzige besondere Sünde, eine auffällig widerwärtige Schandtat, die an einem heidnischen Volke gerügt wird, und zwar gerade an Edom, während an Israel alle Missetaten heimgesucht werden, Jahwe es mit ihm ganz besonders genau nimmt (3, 2).

2) Diesen Gedanken soll nach Einiger Annahme Amos weiter durchgeführt haben, die Späteren aber hätten die Fortsetzung absichtlich verloren gehen lassen, weil sie sich in diese Fassungsart nicht hätten hineinfinden können. Allein ich meine, eine bessere Fortsetzung als der kräftige Ausdruck in V. 8: „das sündhafte Königreich“ läßt sich kaum denken.

aber nicht durchaus zu seinem Vorteil und Ruhm. Das Volk Jahwes muß sicher sein, daß gerade es in erster Linie um seiner Verschuldungen willen gerichtet werde. Diese werden hier nicht, wie bei den Heiden, mit einem Beispiele abgetan, sondern ausführlicher beschrieben. So schon, als es sich um Juda handelte (2, 4)<sup>1)</sup>. Erst recht aber werden sie einzeln aufgezählt, wo es gegen Israel geht (2, 6—8. 12, und das ganze Buch des Propheten), ja ausdrücklich betont, daß die Strafe gerade darum so hart über Israel ergehe, weil es von Jahwe den Vorzug empfangen habe, sein Volk zu sein (3, 2).

Da wird eine neue Zeit anheben, in der das Volk und Reich Israel wieder blühen soll und herrlich sein wird, wie nie zuvor (9, 11—15). Im Gericht Jahwes ist es ja von seinen schlechten Elementen gereinigt: wird es gleich wie die anderen Völker alle gerichtet und in fremde Länder zerstreut, wird es auch geschüttelt und gerüttelt wie der Inhalt eines Siebes, so soll doch nichts von ihm zu Boden fallen, vielmehr der Rest wieder in die Heimat gesammelt werden. Ein Volk Israel, vereinigt aus den jetzt be-

1) Mit Unrecht hat man 2, 4. 5 für einen späteren Zusatz erklärt, denn der Ausdruck „verachten die Thora Jahwes“ ist zwar eine einzelne Sünde, enthält aber sehr viele, alle, so daß Juda in diesem kleinen Satz viel mehr Vorwürfe gemacht werden als allen vorher genannten heidnischen Völkern zusammen. Naturgemäß ist auch Juda kürzer als Israel behandelt, obgleich es in derselben Beziehung zu Jahwe steht wie Israel, weil Amos' Predigt sich an Israel in erster Linie wandte. Das überraschende Resultat, daß das Gewitter, nachdem es die Nachbarvölker getroffen, endlich in Israel einschlägt, wird so durch die vorgängige Beziehung auf Juda keineswegs geschwächt, sondern die Steigerung nur verstärkt, dadurch daß, nachdem Juda vorangegangen, auch Israel an die Reihe kommt. Die gangbaren Formeln, in denen hier Judas Sünden beschrieben werden und zu denen zahlreiche Parallelen aus späterer Zeit angeführt werden, stehen eben hier im Original: insbesondere führt כזבִּים keineswegs ohne weiteres auf späte Zeit, da es fraglich bleiben muß, ob damit „Götzen“ gemeint sind, und selbst wenn dies der Fall wäre, der Ausdruck hier einzig in seiner Art stehen würde (vgl. Hos. 7, 13). Das abschließende אבִּיר endlich fehlt nicht bloß hier, sondern auch 1, 10. 12, die darum nicht für unecht erklärt zu werden brauchen, weil der Prophet zu einer mechanischen Wiederholung einer ein oder mehrere Male von ihm gebrauchten Formel nicht verpflichtet erachtet werden kann.



stehenden getrennten beiden Reichen, wird in seinem ihm von Jahwe verliehenen Lande wohnen, um nie wieder daraus vertrieben zu werden. Es wird die umwohnenden Völker alle sich untertan machen, so wie es zur Zeit Davids war. Ein Nachkomme Davids wird die Herrschaft führen und das Reich seines großen Ahnen in seiner ganzen Ausdehnung wiederherstellen. Das Brudervolk Edom, das auch hier besonders genannt wird (vgl. 1, 9; 2, 1), muß nicht minder wie die übrigen heidnischen Völker Israels Besig sein.

In welcher Weise die Wandlung der Dinge vor sich gehen werde, hat der Prophet nicht gesagt. Am nächsten liegt die Annahme, daß er erwartet habe, Israel werde nach Ausrottung des letzten Königs aus Ierobeams Haus sich dem Zepter des noch bestehenden Königtums in Juda unterwerfen. Wie Juda aus dem 2, 4 f. verkündeten Gericht hervorgehen werde, kam für Amos nicht in Betracht. Daß die Herrschaft des davidischen Geschlechts mit einer verfallenen Hütte (כסה נפלה), die rissige Wände (גדרו פוצתה) schauen läßt, mit Trümmern (הרסותו) verglichen wird, ist wohl von dem Umstande herzuleiten, daß der weitaus größte Teil der Herrschaft des Ahnherrn den Nachkommen verloren gegangen war, so daß allerdings, wer in Davids Königtum einen stattlichen Bau gesehen, jetzt nur noch verfallene Gebäude, ja Trümmer erkennen konnte. An sittliche Schäden des gegenwärtigen davidischen Königtums zu denken, sind wir durch nichts genötigt noch veranlaßt<sup>1)</sup>. Aber nicht an eine bloße Wiederherstellung des davidischen Zeitalters haben wir zu denken (das wäre vielmehr ein Rückschritt statt eines Fortschritts), sondern an eine größere Blütezeit. Der Segen des Landbaues in dieser zukünftigen Zeit wird in überschwänglichen Worten geschildert (13. 14 c. d.), und die Sicherheit vor allen auswärtigen und inneren Feinden in wenigen Worten zugesagt (14 b). Das Glück der Bewohner des Landes wird als das denkbar größte geschildert, und wenn dabei von ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit beinahe geschwiegen wird, wenn von Entfernung der Götzen und vom ausschließlichen Dienste Jahwes,

1) Damit erledigen sich auch die Bedenken, die von der blühenden Gegenwart unter Uffas' kräftigem Regiment hergenommen sind.

vom Aufhören der bisherigen Sünden und der Führung eines gottgefälligen Wandels kaum geredet wird, so liegen doch alle diese Momente ohne Zweifel der herrlichen Schilderung als Voraussetzung zu grunde (gemäß 9, 8. 10).

Der Prophet hat sich das Zeitalter Davids im ganzen frei von den sittlichen Gebrechen und den religiösen Verfehlungen der Gegenwart gedacht, wenigstens hier so dargestellt. Daß alle die Sünden, die zur Zeit im Schwange gehen, in dem neuen Reich unter dem Regiment des Davidsprossen aufhören werden, ergibt sich aus der Andeutung, daß das „sündige Königtum“ vertilgt, daß „alle Sünder durch Schwert fallen“ sollen (9, 8. 10), und aus dem Tenor des ganzen Buches. Amos hat also bestimmte äußere Erscheinungen der Sünde, die vor Augen liegenden Greuel auf religiösem und sittlichem Gebiet gemeint, als er seine Donnerworte wider sein Volk schleuderte, und lediglich ihr Aufhören in dem neuen davidischen Reich in Aussicht gestellt. Das ist ihm so selbstverständlich, daß er mit keinem Wort darauf eingeht. Indem er die Hoffnung auf die Wiederherstellung der davidischen Herrschaft ausdrückt, will er alles gesagt haben, nämlich auch dies, daß außer der Unterwerfung der Nachbarvölker auch im Inneren gute Rechtspflege und fromme Lebenshaltung walten werden. Des näheren ausgemalt wird einzig die Fruchtbarkeit des Landes, die über das bisher bekannte Maß hinausgehen soll, so daß das Land nicht mehr unter Dürre, Regenmangel, Heuschreckennot und ähnlichen Plagen zu leiden hat, sondern alle auf den Landbau verwandte Mühe fortan reichlich und überreichlich ihren Lohn findet.

Auf derselben Linie der Vorliebe für die Schönheit und Segnungen der Natur liegt es auch, daß die erhabene Vorstellung des Propheten von Jahwe gelegentlich in Naturschilderungen ihren Ausdruck findet, so 4, 13; 5, 8, wo beide Male Jahwes Macht über die leblose Schöpfung, über die Elemente und große Naturerscheinungen und Himmelskörper in einfacher, gewaltiger Sprache dargestellt wird<sup>1)</sup>. Die Zwischenbemerkung in 4, 13 aber, daß

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Kleinerts in „Studien und Kritiken“ 1898, S. 1—34, über „Die Naturanschauung des Alten Testaments“.

Jahwe dem Menschen seine Gedanken eingibt, ist eine Reminiscenz prophetenamtlicher Erfahrung.

Das scheint, so sehr man zur Erklärung den alttestamentlichen Standpunkt und die Anfangsstufe in der Entwicklung des Prophetentums mit in Anschlag zu bringen hat, gerade bei Amos wesentlich mit einem Umstande zusammenhängen: er ist mit seiner ganzen Person Prophet. In seiner ganzen Predigt sehen wir ein leidenschaftlich bewegtes Herz, das von Zorn über des Volkes Schandtaten überwallt, das zwar demütige und innige Fürbitte tut (7, 1 ff.), dem es aber noch viel mehr ansteht, zu schelten, zu strafen, niederzuschmettern, während es von weichen Stimmungen selten bewegt wird. Überraschend in ihrer Einfachheit und Kraft tritt uns die Begründung entgegen, die Amos seiner Stellung als Prophet selbst gibt (3, 3—8). Die Propheten, welche nach 2, 11 der Vergangenheit angehören, stehen auf einer niedrigeren Stufe als die Knechte Jahwes, denen er seinen Rat-schluß mitteilt, und die nicht anders können, sondern wie von elementarer Gewalt getrieben Weissagen müssen, mit ihrer ganzen Person für Gott und sein Wort eintreten. Überhaupt, ist der Schluß des Buches Amos auch wirklich echt, wenn er gleich dem gewaltigen Schwung der früheren Kapitel matt nachzuhinken scheint, so sind doch die Zweifel an seiner Echtheit aus der nicht unrichtigen Empfindung heraus begreiflich, daß für Amos in der Tat aller Nachdruck auf der Predigt für die Gegenwart ruhte, daß er immer hoffte, Israel werde, bevor das Schlimmste eintrete, sich bekehren. Wiewohl er das Gegenteil verkündigte, scheint sich sein Herz dabei nicht haben beruhigen zu können. Es kann ja gar nicht sein, daß Jahwes Volk wirklich so ganz vernichtet wird, wenn ich es auch selber als Jahwes Wort gepredigt habe: darum, Besserung der Gegenwart und ihrer Schäden, das ist die Hauptsache — so etwa des Propheten Gedankengang. Daraus versteht man schließlich in etwas die Farblosigkeit des Zukunftsbildes. Amos lebt so völlig in der Gegenwart, daß ihm das Zukunftsreich unter dem Regiment der davidischen Dynastie erst höchstens in zweiter Linie steht, wirklich nur als Anhang seiner Predigt in Betracht kommt.

Wenig kommt dem Propheten überhaupt auf einen König an, nicht bloß für die Zukunft, sondern auch für die Gegenwart. Wohl wird erwähnt, daß das Königshaus Jerobeams durch das Schwert seinen Untergang finden soll (7, 9. 11), aber nur nebenbei, nachdem vorher das Volk Jahwes, die ihm gehörigen „Höhen Isaaks“ und Heiligtümer abgetan sind. So sehr tritt der König in den Hintergrund, daß Amos es nicht einmal der Mühe wert erachtet, zu erwähnen, was er auf die durch den Priester Amazia wider den Propheten erhobene Denunziation verfügt habe. Nur im Munde des Gegners finden wir ein stolzes Pochen auf Macht und Größe des Königtums, wenn Amazia rühmt (13): Hier ist ein Königsheiligtum, wird Gottesdienst gefeiert, der auf der Autorität des Königs steht, hier ist ein Tempel, der auf des Königs Befehl erbaut ist. Fälschlicherweise wird aus dem Text (7, 8 ff.) geschlossen, daß den Hauptinhalt der Weissagungen Amos' der Sturz des Reiches und Hauses Jerobeams gebildet habe. Der priesterlichen Botschaft (10. 11) ist das keineswegs zu entziehen. Im Gegenteil. Dem Priester Amazia mußte selbstverständlich daran gelegen sein, den unbequemen Mahner bald los zu werden. Um sein Ziel zu erreichen, legte er allen Nachdruck auf den Punkt der Weissagung Amos', welcher nach seiner Meinung beim König den meisten Verdacht erwecken würde. Er stellt des Königs Person als in erster Linie bedroht in den Vordergrund, während sie für Amos nur ganz nebenbei in Betracht kam (vergleiche die Aussage des Amos 8. 9, in der im letzten Halbverse das Haus Jerobeams bedroht wird, mit dem Referat Amazias 10. 11, wo in beiden Versen die Person des Königs in den Vordergrund gestellt wird). Die Frage, inwieweit das Königshaus in Israel am Verderben des Volkes schuld sei, ob es gar die Hauptschuld trage, kennt der Prophet gar nicht. Nur einmal ist Volk und König in unmittelbarem Zusammenhang gestellt, nämlich 9, 8, wo Israel als הממלכה החטאה bezeichnet wird: wie wenig aber selbst hier "כי" urgiert wird, geht aus dem Parallelausdruck ביה יעקב am Schluß des Verses hervor. Jahwes Volk steht freilich unter dem Regiment eines Königs, aber damit hängt sein Verderben in keiner Weise zusammen, sondern daß es

sündig ist, das bringt ihm den Untergang. Auch in den folgenden Versen wird das B. 8 benannte Objekt der Bestrafung einmal durch das dem בית יעקב בית ישראל entsprechende בית ישראל aufgenommen (9), sodann durch כל הטאי עמי, was auf המ' החטאה zurückweist, ersetzt. Noch eine Stelle gehört hierher, nämlich 7, 1, wo die Schaffschur des „Königs“ lediglich als Zeitbestimmung dienen soll. Das Vorrecht des Königs, daß er das erste Gras im Lande mähen durfte (so ist der Ausdruck wohl gemeint), ist weder erwähnt, um es gut zu heißen, noch um es anzusehnen, weder nach dort, noch nach hier wird ein Schluß daraus gezogen, auch durch nichts dazu aufgefordert; sondern es wird lediglich erwähnt, um die Größe des durch die Heuschreckenplage verursachten Schreckens mit der genauen Angabe ihres Termins zu rechtfertigen.

Amos hat im ganzen für den Königsnamen nicht viel übrig. Er scheint beinahe wie geflissentlich ihn zu meiden. In den Weissagungen wider acht Völker (Kap. 1. 2) wird das Oberhaupt der angeredeten Völker niemals König genannt. Selbst bei den Heiden macht sich Amos in erster Linie mit dem Volke zu tun. Hazael und Benhadad, die Könige von Damaskus, werden mit Namen genannt, doch ein Titel ihnen nicht beigelegt (1, 4). Zwar steht 1, 15 מלך, es muß aber wohl מלכּ gelesen werden. Das Oberhaupt der Moabiter, anderwärts allenthalben als König bezeichnet, muß 2, 3 sich mit dem einfachen Namen שרצ begnügen. Nur einmal, nämlich 2, 1, wird ein König als solcher bezeichnet, aber nicht so, daß der an der Spitze des angeredeten Volkes stehende König gemeint wäre, sondern in einem Nebensatz kommt er vor; es ist von einem toten König die Rede, dessen Leichnam geschändet worden war. Ob darin Absicht liegt? Dann klingt es doch wie eine furchtbare Ironie, daß gerade dieser des Königsnamens wert geachtet wird. Aber selbst, wenn hier nur ein merkwürdiger Zufall walten sollte, ist derselbe beachtenswert. Ein besonderer Nachdruck liegt nach dem Zusammenhang für Amos jedenfalls nicht darauf, daß gerade an einem König jene ruchlose Tat verübt worden war: sonst hätte er seinen Hinweis anders gefaßt. Das Allermerkwürdigste ist aber, daß selbst an der Stelle, wo wir

bestimmt den Königsnamen erwarten, er ausbleibt. Wohl schildert der Schluß des Buches 9, 11—15<sup>1)</sup> in prächtigen Farben

1) Zwar wird die Echtheit dieses Stückes nach Wellhausens Vorgang fast von allen Neueren aufgegeben. Doch ist zu beachten, was namentlich Baseton, Amos und Hosea, deutsche Ausgabe, S. 50. 51. 124, dagegen erinnert. Es handelt sich vor allem um folgendes. Man macht Einzelheiten und den ganzen Gedankenzusammenhang dagegen geltend. Die Bezeichnung B. 8 „das sündige Königreich“ für das nördliche Reich im Unterschied von Juda sei auffällig, wenn derselbe Amos 2, 4. 5; 6, 1 geschrieben habe. Allein 9, 8 ist Juda gar nicht genannt und am wenigsten gesagt oder auch nur angedeutet, daß Juda ein „nicht sündiges Königreich“ sei. Sondern da es der Prophet hier lediglich mit dem Nordreich zu tun hat, so bezeichnet er dieses mit dem ihm zukommenden Namen, ohne Nebengedanken über Juda. Weiter weist man auf 3, 1 hin, wo Amos ausbrüchlich von dem ganzen Geschlecht rede, das Sathwe aus Agypten herausgeführt habe: aber wenn man eines jeden Menschen Worte in dieser Weise auf die Goldwage legen, wenn man nach diesem Maßstabe eines modernen Redners Worte beurteilen wollte, wie vieles würde man als unecht streichen müssen. Und nun bedenke man: ein Prophet, der allermeist im Affekt und mit Pathos redet! Zu B. 9 sodann findet man auffallend, daß Amos sonst an ein bestimmtes Volk denke, das Israel exiliere (5, 27), hier aber von כְּלִדְדִּירִים die Rede sei, wozu Parallelen nur in der späteren Prophetie vorkämen. Allein von einem bestimmten, einzigen Volk ist jedenfalls 5, 27 kein Wort gesagt; außerdem war das assyrische Reich aus vielen Völkerschaften zusammengesetzt, worauf man sonst zu ähnlichen Stellen wie Jes. 17, 12 (wo freilich אֲשִׁירִי steht) hinzuweisen pflegt. Zu B. 11 wendet man ein, daß der hier vorausgesetzte Zustand des davidischen Hauses und des südlichen Reiches schwer begreiflich sei, da damals in Uria ein kräftiger und glücklicher König regierte: allein ohne daß man gerade mit Keil an die Zeit des Unterganges durch die Chaldäer zu denken braucht, ist doch für die Zukunft im allgemeinen ein Verfall auch des Reiches Juda an mehreren Stellen bei Amos vorausgesetzt, nämlich da, wo Juda das Gericht gedroht ist, und auf diese Zeit der Zukunft weist das אֲשִׁירִי hin. Ebenso sind die אֲשִׁירִי bei Amos nicht auffällig, wenn man hierbei an das davidisch-salomonische Zeitalter denkt. Und mit diesem verglichen, kann man sogar schon jetzt, zu Amos' Zeit, von einem trümmerhaften Reiche reden. Vor allem aber stellt man einen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen 9, 1—4 und unserer Stelle fest: nachdem dort die Drohung ausgesprochen, daß niemand dem Verderben entrienen solle, nicht einmal das Exil das letzte Ende sei, folge jetzt B. 8—10: das Exil ist Läuterungsgericht, nur die Sünder kommen um, die Gerechten werden gerettet. „Nichts wäre schwerer begreiflich, als daß der Prophet, der mit der denkbar größten Schärfe noch unmittelbar

die Zukunft Israels und stellt die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches in Aussicht, welches sowohl Israel als die Nachbarvölker umfassen soll. Allein der Königsname kommt hier nicht vor, und wenn Amos an ihm irgendwie gelegen gewesen wäre, wenn er ihn für bezeichnend zur Illustrierung der zukünftigen Macht und Herrlichkeit des Volkes Israel oder auch nur des

vorher den Untergang seines ganz der Ungerechtigkeit verfallenen Volkes verkündigt hatte (vgl. 9, 1—4; 5, 1. 2), dieser Drohung ihre Spitze abbrechen, ja mit sich selbst in der schärfsten Weise in Widerspruch gerate, indem er mit der Verheißung schließt: es wird schließlich doch noch alles gut werden“ (Nowak). Daß „schließlich doch noch alles gut werden“ wird, ist nun sicherlich nicht die richtige Wiebergabe der Meinung des Propheten, sondern dies ist der Gang der Dinge, daß, nachdem die von Amos bedrohten Sünder gerichtet, ein ganz neues Volk entstanden ist, nämlich die Nachkommen der wenigen übrig gebliebenen Gerechten. Auch 3, 12, wie man immer es wende, hat nur dann Sinn, wenn ein gewisser Rest, noch so klein, hier als übrigbleibend angenommen wird. Man muß dort nur keine Allegorie, sondern eine Parabel erkennen, in der der Vergleichungspunkt lautet: so wenig dort, so wenig bleibt hier übrig. Amos ist doch wohl auch eine Ahnung davon zuzutrauen, daß es in Israel fromme Leute gebe, wenn auch noch so wenige. Einen Namen wenigstens kennen wir ziemlich genau, Hosea, der doch nicht ganz ohne Gefinnungsgenossen gewesen sein dürfte. Was sollte aus ihnen dann werden? An der Tatsache ihres Vorhandenseins wird doch Amos nicht ganz achtlos vorübergegangen sein. Ein Volk, aus dessen Mitte ein Hosea hervorging, kann doch unmöglich so ganz und gar bis auf den letzten Mann „sündig“ gewesen sein, abgesehen davon, daß dies a priori unwahrscheinlich genug ist. „Und wie wäre es begreiflich“, fährt der genannte Kritiker fort, „daß der Prophet, dem Jahwe ausschließlich (?) Gott der Gerechtigkeit ist, mit einem Zukunftsbild abschliesse, das sich nicht mit der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit in der Endzeit beschäftigte, sondern im wesentlichen äußeres Glück zu seinem Inhalt hätte?“ Darauf ist zu erwidern, es muß dem Amos als selbstverständlich erschienen sein, daß, wenn alle Ungerechtigkeit im Lande vernichtet und nur Gerechte darin wohnhaft sind, im neuen Reich lauter Gerechtigkeit waltet, und deren Folgen oder Früchte werden hier (13 ff.) beschrieben. Mit dem verheißenden Schluß seines Buches sinkt der Prophet keineswegs, mit Wellhausen zu reden, zurück in den Wahn, den er bekämpft, sondern er zieht einfach die doppelte Konsequenz aus dem doppelstimmigen Satz 3, 2 a, nämlich: 1) um so schärfer Gottes Gericht, 2) um so andauernder, ja unvergänglicher die liebevolle Fürsorge Jahwes für sein Volk (vgl. Baeton, Amos und Hosea, deutsche Ausgabe, S. 124).

dauidischen Herrscherhauses gehalten hätte, so müßte er ihn hier angeführt haben.

Was ergibt sich also, da Amos selbst hier von einem König in Davids Reich ganz und gar schweigt, zusammengenommen mit dem, was wir in seiner Schrift an Aussagen über König und Königtum überhaupt fanden? Mindestens dies, daß Amos zu dem Titel König und Königtum in der Gegenwart und Zukunft Israels indifferent steht. Für ihn ist der Vorzug Israels ganz unabhängig davon, ob es unter eines Königs Regiment steht oder nicht. Die herrliche Zukunft des Volkes Jahwe scheint ihm nicht daran gebunden, ob ein König an seiner Spitze stehe. Weder zur Bezeichnung der Oberhäupter in den heidnischen Völkern noch in den beiden israelitischen Reichen braucht er den Königsnamen. Das Volk steht ihm allenthalben im Vordergrunde, und die Könige der Heiden wie Israels kommen ihm nur um der Völker willen in Betracht. Die Obmacht Jahwes über die Könige und über die Völker steht ihm fest. Er denkt nicht daran, um des priesterlichen Befehls 7, 12 willen auch nur einen Schritt aus dem Lande zu weichen; nein, vor dem König des Landes braucht er sich so wenig zu fürchten, daß er unbeirrt im Namen Jahwes Drohung auf Drohung wider ganz Israel häuft. Im Namen Jahwes darf er es wagen, souverän über die Heiden und über Israel und ihre Könige zu verfügen.

Wir sind bisher von der Voraussetzung ausgegangen, daß der König Jahwe in Amos Schrift keine Stelle habe. Andere sind freilich anderer Meinung. Man hat aus 5, 26, wo כֹּהֵן מִלְכֵךְ und כֹּהֵן אֱלֹהִים in Parallele stehen, gefolgert, daß, da מִלְכֵךְ und אֱלֹהִים hier als Synonyma gebraucht seien, Jahwe als der König Israels bezeichnet sei (so neuestens Valeton). Wenn das nur zu beweisen wäre! Wenn es nur nicht so auffällig wäre, daß die Nebeneinanderstellung von König und Gott in bezug auf heidnische Götter stattfindet. Der offenbar verächtliche Ton, in dem die fraglichen Worte gesprochen sind, die wegwerfende Anrede „euer König“, „euer Gott“, läßt zum mindesten nicht darauf schließen, daß dem Amos persönlich die Benennung Gottes als König sympathisch gewesen sei, daß er selber überhaupt mit dem Gott, der



hier König heißt, etwas gemein habe. Dabei haben wir noch ganz davon abgesehen, daß eine deutlich erkennbare Parallele zwischen Gott und König hier nur durch eine nicht ganz leicht zu nehmende Änderung des masorethischen Textes gewonnen wird, welche, wenn ihr noch so viel Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird, doch nicht dazu angetan sein kann, in einer so wichtigen Frage den Ausschlag zu geben. Hier muß der Gehalt des Buches Amos mehr entscheiden als eine einzelne Stelle.

Nun kann man gewiß sagen, daß, was Amos von Jahwe verkündige, ihm tatsächlich die Stellung eines Königs beilege. Seine Stellung als Richter und Völker der Heiden, als Vernichter und Wiederhersteller Israels könnte (im späteren Sprachgebrauch) als eine königliche bezeichnet werden. Aber es ist doch eben bezeichnend, daß er für Jahwe den Königsnamen vermeidet: weil er dem Königsnamen auf Erden so gleichgültig gegenübersteht, so lag gerade ihm die Möglichkeit besonders fern, Jahwe in diesem oder jenem Sinne als König zu bezeichnen (abgesehen von dem allgemeinen Grunde, der im Gebrauch des Melech-Namens der Gottheit und seinem besonderen Sinne lag).

Fassen wir also zusammen, so steht Amos dem Titel מלך gleichgültig gegenüber. Den zukünftigen davidischen König kennt er und preist er, den König Jahwe gar nicht. Jahwe ist ihm Richter und Völker der Heiden, Vernichter und Wiederhersteller Israels, ohne deswegen König genannt zu werden.



## 2.

## Die bisher unbekannte Ulmer Handschrift der deutschen Augsburgerischen Konfession.

Von

Prof. Paul Tschackert in Göttingen.

Nachdem durch die gütige Vermittelung der Direktion des Königlich Württembergischen Haus- und Staatsarchivs zu Stuttgart mir die Benützung der Schwäbisch-Haller Handschrift ermöglicht worden war <sup>1)</sup>, hatte ich dieser hohen Behörde die Bitte vorgetragen, bei Gelegenheit nachforschen lassen zu wollen, ob sich etwa unter Akten ehemaliger Reichsstädte im Württembergischen noch Abschriften der Augsburgerischen Konfession befinden. Dieser Bitte ist in liebenswürdiger Weise wieder sofort entsprochen worden, und als glänzendes Resultat dieser Bemühungen ergab sich die Auffindung einer Handschrift der deutschen Augsburgerischen Konfession, die sich bis zum Jahre 1824 im Stadtarchive zu Ulm befand, aber in dem genannten Jahre in das Staatsarchiv zu Stuttgart gekommen ist. Die Handschrift ist eine von den zwei Beilagen, welche zu einem Briefe der Ulmer Gesandten Bernhard Besserer und Daniel Schleicher vom „Montag nach Johannis Baptistä Anno 2c. XXX“ (27. Juni 1530) gehören, den die Gesandten als Reichstagsbericht über die Vorgänge vom 24. bis 26. Juni 1530 aus Augsburg nach Ulm an ihren heimischen Rat geschickt haben. Die hochgeehrte Direktion des Königlich Württembergischen Haus- und Staatsarchivs zu Stuttgart hat die Güte gehabt, das Schreiben der Ulmer Gesandten und beide Beilagen zu meiner Benützung auf die Göttinger Universitätsbibliothek zu leihen. So wurde es mir möglich, die Ulmer Augustanahandschrift hier in Göttingen in aller Ruhe zu untersuchen. Es

1) Vgl. meine Abhandlung über diese Handschrift in „N. R.-Z.“ 1902, Heft Juni.

ist mir eine Ehre und Freude, der Königlich Württembergischen Archibidirektion zu Stuttgart und der Verwaltung der Königlichen Universitätsbibliothek zu Göttingen für den der Wissenschaft auch bei dieser Gelegenheit geleisteten Dienst ergebensten Dank zu sagen. Das Resultat der dadurch mir möglich gemachten Untersuchung ist ein recht belangreiches.

Wir lernen 1) eine bisher unbekannte vollständige Handschrift der fertigen deutschen Augsburger Konfession mit allen Unterschriften kennen; die Zahl der Augustinshandschriften steigt dadurch auf achtunddreißig.

2) Wir können diese Handschrift fest datieren: sie ist zwischen dem 25. und 27. Juni 1530, nach der Verlesung der Konfession, durch drei Schreiber in Augsburg geschrieben. (Bisher konnten wir nur die Nürnberger Handschrift fest datieren.)

3) Die Ulmer Handschrift ist eine Kopie der Keutlinger Handschrift; damit ist auch die Keutlinger Handschrift selbst fest datiert; diese ist am 25. Juni 1530 vorhanden gewesen und als Kopie des verlesenen Textes angesehen worden.

4) Die Tatsache, daß die Ulmer Handschrift dennoch mehr als hundert kleine Abweichungen von der Keutlinger Handschrift zeigt, wirft ein neues Licht auf die Abweichungen der uns schon bekannten autoritativen Handschriften voneinander: diese Abweichungen sind lediglich durch die Schreiber verursacht; zu grunde liegt ihnen allen nur ein Text.

Diese Sätze will ich im einzelnen zu beweisen suchen.

### I. Beschreibung der Handschrift.

Die Handschrift umfaßt im ganzen 51 Folioblätter. Dieselben sind in drei Papierlagen geheftet. Die erste Lage, zwei Bogen stark, enthält die Einleitung, ohne Titel und ohne jede Überschrift, und zwar füllt der Text der Einleitung die Blätter 1, 2 und von Blatt 3 die Vorderseite und ein Drittel der Rückseite. Blatt 4 ist leer. Die Einleitung bildet so ein selbständiges Manuskript. Sie zeigt auf der ersten Seite des ersten Blattes drei verschiedene Schreiberhände: ein Schreiber schrieb von Zeile 1—6; ein zweiter von Zeile 6—14; ein dritter von

Zeile 14 an bis zum Schlusse auf der Rückseite des dritten Blattes.

Die zweite Papierlage umfaßt neun ineinandergelegte Bogen; diese haben rechts unten noch (auf jedem ersten Blatte) eine ursprüngliche Buchstabenzählung a bis l. Diese Lage enthält den Text vom ersten bis zum fünfundzwanzigsten Artikel und zwar bis zu den Worten „beicht gott dem herren“ (150, 24)<sup>1</sup>). Ungefähr in der Mitte der Rückseite des 25. Blattes hört der Text mitten im Sage auf; der Rest der Seite ist leer; ebenso das letzte (26.) Blatt dieser Papierlage. Die ganze Lage ist von einer Hand geschrieben und zwar von derjenigen, welche in der Einleitung an zweiter Stelle (die Zeilen 6—14 auf der ersten Seite) schrieb.

Die dritte Papierlage, 12½ ineinander gelegte Bogen stark (Blatt 27—51), enthält den Rest des Textes der Konfession, von den Worten „dem warhaftigen richter u. s. w.“ (150, 24) bis zum letzten Worte der Unterschriften auf Blatt 49, Rückseite oben Blatt 50 und 51 sind leer gelassen. Doch wurde auf der Rückseite des letzten Blattes (von einem Ulmer Archivbeamten) der archivalische Vermerk eingetragen:

„Articuli, welche Churfurst Johann zu Sachsen, marggrave Jörg zu Brandenburg, Ernst hertzog zu Braunschweig und Lunenburg, Philips landtgraf zu Hessen, Johann Friderich hertzog zu Sachsen, hertzog Frank zu Braunschweig, furst Wolffgang zu Anhalt, graf Albrecht von Mansfeld und beede städt, Nurmberg und Neutlingen, ired glaubens halber, ubergeben.“

Dazu darunter „Reichstag a° zc. 1530.“

Diese Lage ist von drei Händen geschrieben: Blatt 27 bis 37 schrieb eine Hand, die der ersten Hand der Einleitung (Blatt 1, S. 1, Zeile 1—6) gleicht; die nächsten vier Blätter (Blatt 38 bis 41) schrieb die dritte Hand der Einleitung; der Rest (Blatt 42—49) von der zweiten Hand der Einleitung geschrieben. — Aus der Reihenfolge der Hände und der Beschaffenheit der drei

1) Die Zahlen beziehen sich auf meine Ausgabe: „Die unveränderte Augsburgerische Konfession, deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Kritische Ausgabe u. s. w.“ (Leipzig 1901).

Vagen darf man schließen, daß die drei Schreiber zum Teil nebeneinander, gleichzeitig, geschrieben, zum Schlusse sich aber gegenseitig abgelöst haben.

Ursprünglich hatte „Ulm“ keine Artikelzahlen; erst eine spätere Hand, deren Duktus und Tinte sich deutlich von der originalen Handschrift unterscheiden, hat die Artikelzahlen von 1 bis 28 hinzugefügt. „Ulm“ ist also aus einer Handschrift abgeschrieben worden, welche selbst noch keine Artikelzahlen besaß. Dieselbe spätere Hand hat außerdem noch zwei Eintragungen gemacht: in Artikel 20 (Handschrift 1, Blatt 11 Rückseite) ist zu dem Worte „gelert“ noch der Buchstabe „n“ hinzugeschrieben und so aus „gelert“ „gelernt“ gemacht; ferner ist in Art. 23 (Blatt 19, Rückseite) „die welt“ (130, 26) hinzugeschrieben; diese zwei Worte fehlen auch in den Handschriften Neutlingen und Zerbst; sie stehen aber in Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg, auch im Textus receptus.

Sehen wir von diesen Eintragungen der späteren Hand ab, so haben wir die Handschrift „Ulm“ völlig intakt vor uns und zwar erweist sie sich als eine Handschrift des vollständigen, fertigen Textes samt allen Unterschriften. Wir heben dabei folgende Umstände besonders hervor:

1) Die Handschrift hat keinen Titel; die Schreiber haben also in ihrer Vorlage keinen Titel vor sich gehabt.

2) Die Handschrift hat keine Überschriften über den einzelnen Artikeln im ersten Teile, mit einziger Ausnahme von Artikel 20, wo die Überschrift „von glauben und werken“ steht; im zweiten Teile stehen die Überschriften von Artikel 22 bis 28.

3) Die Unterschriften lauten:

„Von gotts gnaden Johann, herzog zu Sachsen, Churfürst.

Jorig, margraf zu Brandenburg.

Ernst, herczog zu Branschweig und Linenberg.

Philips, lantgraf zu Hessen.

Johans Friderich, herzog zu Sachsen.

Frank, herzog zu Branschweig und Linenberg.

Fürst Wolfgang zu Anhalt.

Albrecht, graf und her zu Manßfeld  
Und die bald gesanten der zwaier stet  
Nurmberg und Keutlingen.“

Sie entsprechen also den Unterschriften in den Handschriften Nürnberg und Keutlingen, genauer der Keutlinger Form, wie unten weiter ausgeführt werden soll.

4) Es fehlen die Artikelzahlen 1—28 (die jetzt dort zu lesenden sind später eingetragen.) Auch Keutlingen und Zerbst haben keine Artikelzahlen.

5) Es fehlen endlich die allerletzten Korrekturen, die uns in Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg begegnen, und von denen zuversichtlich angenommen werden darf, daß sie noch vor der Übergabe des Originals gemäß dem Originale in diese drei Abschriften eingetragen sind. Auch diesen negativen Umstand hat Ulm mit Keutlingen und Zerbst gemeinsam. — Unsere nächste Frage ist die nach der Provenienz der Handschrift: woher stammt sie? und wann ist sie geschrieben worden?

## II. Die Provenienz der Handschrift.

Aus dem aus Augsburg geschickten Schreiben der beiden Ulmer Gesandten Bernhard Besserer und Daniel Schleichner, datiert „Montag nach Johannis Baptistä Anno 1c. XXX“ an den Rat zu Ulm, ergibt sich, daß diese Handschrift an dem genannten Tage, d. i. am 27. Juni 1530, als eine der zwei Beilagen dieses Schreibens, aus Augsburg nach Ulm abgeschickt worden ist. In diesem Schreiben, das wir im Anhange vollständig mitteilen, berichten die beiden Gesandten ihrem Räte zuerst über die auf dem Rathause stattgefundene Reichstagsitzung von Freitag, dem 24. Juni 1530, wie unter anderem die Vertreter der evangelischen Sache („die Chur- und Fürsten samt der Stadt Nürnberg und Keutlingen“) gebeten haben, ihr Bekenntnis, „ihre Notel“, die sie „latein und deutsch by handen gehabt“, vor den versammelten Ständen des Reiches „allda usm haus“ zu verlesen. Das sei ihnen nicht genehmigt worden; dagegen sei „ihnen bewilligt, daß man's auf Samstag, wann's zwei, zu Hof wolle hören, und begehrt, sie sollen die Notel kaiserlicher Majestät über-

geben; aber sie haben dasselbig nit thun wollen. Da hats man bei bleiben lassen.“ So viel über die Sitzung am Freitag, dem 24. Juni. Darauf folgt eine Nachricht vom Sonnabend, dem 25. Juni:

„Auf Samstag hat man die Notel nach der Länge gehört, in Weisheit kaiserlicher und königlicher Majestät, auch der Churfürsten, Fürsten und aller Stände des Reichs. Das währte gar nahe bis sechs. Und war der Abschied, daß die kaiserliche Majestät mit samt den Ständen ihnen der Notel [d. i. sich die Notel] befehlen wollte; denn der Handel wäre schwer, bedürfte guten Nachbedenkens. Also steht die Sache noch. Die Fürsten sind seither einmal oder zwei gen Hof beschickt worden; was mit ihnen gehandelt ist, konnten wir nicht erfahren. Die Predigermönche, Doctor Fabri, Doctor Eck von Ingolstadt gehen stets zusammen, traktieren feindlich. Wir achten, man werde ohne ihren Rat nicht Antwort geben. Wir schicken euch dieselbe Notel hiemit zu. Wir habens mit Not zuwegen gebracht und haben müssen zusagen, daß wir's nicht abschreiben wollen. Das haben wir gethan; habens aber die Schreiber abschreiben lassen. Der Kaiser hat verboten, man solls niemand abschreiben lassen und insonderheit vorsehen, daß es nicht in Druck käme. Darum, so wollets bei dem geheimsten behalten.“ Nur möge der Rat die Notel dem Prediger <sup>1)</sup> in der Stille zu lesen geben und ihn zur Erstattung eines Gutachtens veranlassen; doch müsse ihm verboten werden, jemand etwas davon zu sagen oder abzuschreiben.

„Es ist sonst nicht so geheim“, fügen Besserer und Schleicher hinzu; „es haben viel Leut zugehört; Idelhauser, Hieronymus Gienger sind in der Stube gewesen. Darum wir achten, es werde nicht ungedruckt bleiben; aber wir wollen nicht, daß es von euch aufkäme. Wir wären annocht nicht als frei gewesen. Denn wir sagten: wenn wir's schreiben, was thut man uns? Gab man uns zur Antwort: man hätte es ihnen ver-

---

1) Der Prediger ist Konrad Sam in Ulm. Vgl. Reim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm. Stuttgart 1851, S. 86 ff.

boten; das verböten sie uns auch. Sie könnten nicht wissen, wann wir's schreiben oder nicht zc."

Darauf folgt ein Bericht über die Audienz der Städte bei dem Kaiser am Sonntage, dem 26. Juni, mit einer Beilage, welche eine Abschrift der Eingabe der Städte vom 26. Juni enthält, was uns hier nicht weiter interessiert. Wir beschäftigen uns nur mit den Angaben über die Herstellung der Ulmer Handschrift des Augsburger Bekenntnisses. Hier wird gesagt:

1) „Wir schicken euch dieselbe Notel hiermit zu“; die Ulmer Gesandten hegten also die Überzeugung, daß die hier übersandte Abschrift der Konfession mit dem feierlich verlesenen Texte identisch sei. Dieselbe Ansicht müssen diejenigen gehabt haben, welche ihren Text der Konfession den Ulmer Gesandten zu lesen gaben.

2) Die Gesandten „habens mit Not zuwegen gebracht und haben versprechen müssen, daß sie es nicht abschreiben wollten. Der Kaiser habe nämlich verboten, es abschreiben zu lassen; deshalb hätten die Besizer des Textes ihnen das Abschreiben auch verboten. Die Ulmer Gesandten haben dieses Verbot für ihre Person inne gehalten; haben aber den Text durch ihre Schreiber abschreiben lassen. Die Besizer des Textes hatten selbst durchblicken lassen, daß sie es mit dem Verbot des Abschreibens nicht genau nahmen; denn als die Ulmer Gesandten fragten, „wenn wir's schreiben, was thut man uns?“, antworteten die Besizer des Textes: „man hätte es ihnen verboten; das verböten sie auch“; im übrigen aber „könnten sie nicht wissen, ob die Ulmer es abschrieben oder nicht zc.“ Die Ulmer verstanden den Wink, und schon am 27. Juni, „Montag nach Joh. Baptistä 1530“, wurde die Abschrift des ihnen zugekommenen Textes aus Augsburg nach Ulm geschickt. Da das Verbot des Kaisers, betreffs der Verbreitung der Konfession, nach der Verlesung erging, also am Sonnabend, den 25. Juni, abends, etwa sechs Uhr, so fällt die Herstellung der Ulmer Abschrift in die Zeit von Sonnabend, dem 25. Juni, bis Montag, dem 27. Juni 1530.

Wir haben also von den bis jetzt bekannten 38 Handschriften



der Augustana hiermit eine zweite fest datiert: während die deutsche Nürnberger Handschrift am 26. Juni (Sonntag) als „eine richtige Abschrift“ aus Augsburg nach Nürnberg geschickt wurde, ist die Ulmer am 27. Juni fertig und an demselben Tage aus Augsburg nach Ulm geschickt.

### III. Die Vorlage der Ulmer Handschrift.

Welches war nun die Vorlage, von welcher die Ulmer Schreiber ihre Abschrift angefertigt haben? Da die Ulmer Gesandten erfahren hatten, daß der Kaiser verboten habe, die Konfession abzuschreiben oder drucken zu lassen, so verheimlichten sie den Namen desjenigen, der ihnen die „Notel“ zur Kenntnisnahme gab. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als die Lesarten der Ulmer Handschrift mit den Lesarten der anderen Handschriften, die in Betracht kommen können, zu vergleichen: wir stellen also die Ulmer Lesarten in Vergleich mit denen der Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Keutlingen und Zerbst, wie sie sich in meiner „Kritischen Ausgabe“ der Augsburger Konfession (Leipzig 1901) angeführt finden. Durch dieses Verfahren ergibt sich zunächst, daß die Ulmer Handschrift nicht aus Nürnberg oder Ansbach 2 oder Marburg oder Zerbst geflossen sein kann.

Marburg und Zerbst weichen in eigentümlichen Lesarten von Ulm ab, so daß dieses unmöglich aus einer dieser beiden Handschriften geflossen sein kann; auch haben Marburg und Zerbst eine Devotionsformel („Ew. kais. Majest. unterthänigster Kurfürst, Fürsten und Städte“ oder ähnlich) am Schlusse vor den Unterschriften, während in Ulm diese Formel fehlt.

Eine nähere Beziehung hat Ulm schon zu Ansbach 2; aber die Abweichungen sind doch so charakteristisch, daß man Ulm auch nicht für eine Kopie aus Ansbach 2 erklären darf. Ich führe hier z. B. nur für die Seiten 84—96 meines „kritischen Textes“ folgende Unterschiede an:

Seite 84, 29. Ulm: habe		Ausb. 2 (irrtümlich): haben.
„ 86, 25. „ so sind		„ sind (ohne „so“).
„ 88, 12. „ die da leeren		„ welche da leren.

Seite 90, 7. Ulm: und das inen	Ansb. 2 und inen (ohne „daß“).
„ 96, 11. „ die	„ dieſenigen.
„ 96, 14. „ berurten	„ vorberurten.

Zahlreiche ähnliche Unterschiede beider Handschriften laufen durch den ganzen Text. Dazu kommt die Tatsache, daß Ulm die Devotionsformel am Schlusse nicht hat, während sie in Ansbach 2 steht. Auch beginnt in Ulm die Reihe der Namen der Unterzeichner mit den Worten „Von Gottes Gnaden Johann ꝛ.“, während in Ansbach 2 die Worte „Von Gottes Gnaden“ fehlen. Endlich hat Ulm ursprünglich keine Artikelzahlen; die Schreiber haben also auch keine in ihrer Vorlage gehabt, während Ansbach 2 Artikelzahlen hat. Ulm ist also nicht aus Ansbach 2 geflossen.

Noch näher steht der Ulmer Text dem Nürnberger; auch harmonieren beide Handschriften in dem Fehlen der Devotionsformel am Schlusse und in den Anfangsworten „Von Gottes Gnaden“ vor der Reihenfolge der Namen der Unterzeichner. Aber schon hierbei zeigt es sich, daß Ulm nicht aus Nürnberg abgeschrieben sein kann; denn in Nürnberg ist der Name des Kurfürsten Johann ausgelassen, in Ulm aber steht er. Dazu kommen nun vielfache charakteristische Unterschiede in den Lesarten des Textes. Es liest

72, 8. Nürnberg: schließen zu lassen.	Ulm: zuschließen lassen.
76, 15. „ durchs wort.	„ durch das wort.
78, 11. „ in den creaturen.	„ in creaturen.
82, 2. „ und todten.	„ und die todten.
92, 10. „ sind.	„ sein.
94, 16. „ derhalben so sind.	„ derhalben seind (ohne „so“).
94, 20. „ widers (evangelium).	„ wider das (evangelium).

Solche Unterschiede gehen durch den ganzen Text. Dazu kommt, daß Nürnberg Artikelzahlen hat, Ulm aber deren ursprünglich

keine. Aus diesen Umständen ergibt sich, daß Ulm nicht aus Nürnberg geflossen ist.

So bleibt uns zur Vergleichung nur noch Keutlingen übrig. Gehen wir Wort für Wort dem Verhältnis von Ulm zu Keutlingen nach, so ergibt sich einerseits eine Übereinstimmung Ulms mit Keutlingen:

- in singulären Wortformen,
- in singulären Fehlern,
- in singulären Auslassungen,
- in dem Fehlen der Artikelzahlen und,
- in der Form der Unterschriften;

andererseits ergeben sich häufige Abweichungen Ulms von Keutlingen in Wortformen, Ausdrücken, Auslassungen, Abkürzungen zc. Beides haben wir ins Auge zu fassen.

#### a) Übereinstimmung Ulms mit Keutlingen.

a) singuläre Lesarten Keutlingens lehren in Ulm wieder:

90, 2.	Keutlingen und Ulm:	erkennet resp. erkennt —	Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: kennet.
98, 18.	" " "	verdampfte. —	Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: verdampften.
100, 2.	" " "	hab. —	Nürnberg und Ansbach 2: habe. Marburg: hat.
110, 4.	" " "	mit guts. —	Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: nichts guts.
122, 29.	" " "	entgegen. —	Ansbach 2, Marburg: zu entgegen. Nürnberg: zugegen.
130, 9.	" " "	Pius der ander. —	Ansbach 2, Marburg, Zerbst: Pius des Namens der ander. — Nürnberg: Pius II.

- 132, 11. Reutlingen und Ulm: zu vermeiden. — Ansbach 2, Marburg: zu meiden. — Zerbst: und meiden. In Nürnberg sind diese Worte ausgefallen.
- 142, 13. " " " Es ist ein gar. — Ansbach 2, Nürnberg, Marburg, Zerbst: Es ist gar ein.
- 158, 2. " " " ernider. — Nürnberg: darnyder.
- 160, 22. " " " unferß. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: desß.
- 172, 21. " " " hat es. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: hatsß.
- 178, 27. " " " kont. — Nürnberg, Marburg, Zerbst: könne. — Ansbach 2: kann.
- 188, 25. " " " dasselb. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: dasselbig.
- 190, 23. " " " machetsß. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: machtsß.
- 192, 2. " " " ser viel grosser krieg. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: ser grosse kriege.
- 200, 11. " " " entgegen. — Nürnberg: zugegen. — Ansbach 2, Marburg, Zerbst: zu entgegen.
- 228, 19. " " " Und ob sich jemand. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: Und ob jemand.

**β) singuläre Schreibfehler von Reutlingen kehren in Ulm wieder:**

96, 26.	Reutlingen und Ulm:	beweisen (statt beweise).
110, 10.	" " "	geist, welches (statt welcher).
110, 14. 15.	" " "	das wir . . . soll (statt sollen).
132, 29.	" " "	hab (statt hat).
144, 6.	" " "	furnehmen (statt vernemen).
148, 3.	" " "	mit zu halten (statt mit zu reichen).
154, 6.	" " "	achtet (statt „ächte“).
156, 26.	" " "	lieb (statt „lere“).
172, 5.	" " "	item das man mer verbindt (statt verbint).
192, 9.	" " "	pand (statt pann, bann).

**γ) singuläre Auslassungen von Reutlingen begegnen uns wieder in Ulm:**

- 104, 32 ist in Reutlingen „ist“ ausgefallen; ebenso in Ulm.  
112, 9. in Reutlingen und Ulm fehlt „er“ in dem Sage „so außer rechten glauben u. s. w.“<sup>1)</sup>.  
112, 23 fehlt in Reutlingen „bleissig“; ebenso in Ulm.  
118, 15 ist in Reutlingen „wir“ ausgefallen. Das fehlt auch in Ulm (hier schrieb dann der Schreiber „verhoffend“ statt verhoffen).  
122, 18 ist in Reutlingen „weiß“ ausgelassen; ebenso in Ulm.  
140, 6 fehlt in Reutlingen „einen“; ebenso in Ulm.

**δ) Die Form der Unterschriften.**

Hier stimmt Ulm mit Reutlingen überein

αα) in der Weglassung der Devotionsformel „Ew. kais. Majestät . . . Städte“; in Ansbach 2, Marburg und Zerbst steht sie.

ββ) in dem Wortlaute der Unterschriften „Von gottes gnaden Johann u. s. w.“ (Die Abweichungen sind so

---

1) So liest Reutlingen, nicht „rechtem christlichen“, wie ich zur Korrektur meiner „Kritischen Ausgabe“ 116, 4 hier besonders bemerke.

minimal, daß sie notwendigerweise auf Rechnung der Ulmer Schreiber gesetzt werden müssen <sup>1)</sup>.)

ε) Die Artikelzahlen fehlen in Ulm ursprünglich ebenso wie in Neutlingen.

Auf Grund dieser Argumente glaube ich bewiesen zu haben, daß Ulm aus Neutlingen geflossen ist <sup>2)</sup>).

Diese Beweisführung hatte ich auf Grund der in meiner „Kritischen Ausgabe“ der Augsburger Konfession vorliegenden Beschreibung der Neutlinger Handschrift und ihrer Varianten, die ich mit „Ulm“ verglich, geführt. Um aber ganz sicher zu gehen, erbat ich mir nachträglich die Neutlinger Handschrift noch einmal nach Göttingen. Der verehrliche Stadtmagistrat zu Neutlingen hat die Güte gehabt, die kostbare Handschrift auf die hiesige Bibliothek zu meiner Benutzung zum zweiten Male zu leihen; ich erlaube mir, an dieser Stelle dafür ergebenst zu danken. Die Vergleichenng auch der äußeren Beschaffenheit beider Handschriften bestätigt meine Beweisführung vollständig.

Auch Neutlingen besteht aus drei Papierlagen, denen die drei Papierlagen von Ulm entsprechen: jede Papierlage der Ulmer Handschrift enthält genau den Text der entsprechenden Papierlage der Neutlinger Handschrift; in jeder der beiden Handschriften enthält

die erste Papierlage die Vorrede,

die zweite Papierlage den Text der Konfession bis zu den Worten „Deshalb peicht got dem herren“ (Kritische Ausgabe 150, 24),

die dritte Papiervorlage die Fortsetzung des Textes von den Worten „dem wahrhaftigen richter“ an bis zum letzten Worte der Unterschriften „Neutlingen“.

1) Bei „Johanns, Herzog zu Sachsen und Churfürst“, wie Neutlingen schreibt, hat der Ulmer Schreiber das Wort „und“ weggelassen; statt „Küneburg“ schreibt er „Kienenburg“.

2) Dazu stimmt auch der Umstand, daß, während in Neutlingen die Namen der Unterzeichner zuerst (wie in Ansbach 2 und Nürnberg

Aber während in der Neutlinger Handschrift eine Hand den ganzen Text der ersten und zweiten Papierlage fortlaufend schrieb, ist in der Ulmer Handschrift in der zweiten Papierlage am Schlusse das letzte Blatt und ein Stück der Rückseite des vorletzten Blattes leer geblieben. Das entspricht der Art der Anfertigung der Ulmer Handschrift: als der Schreiber der zweiten Ulmer Papierlage den Text der zweiten Neutlinger Papierlage zu Ende geschrieben hatte, war der Anfang der dritten Ulmer Papierlage bereits von einem anderen Schreiber geschrieben. Deshalb mußte der Schreiber der zweiten Ulmer Papierlage den übrigen Raum seiner Papierlage unbeschrieben lassen. — Man darf also als sichere Tatsache ansehen, daß Ulm eine Kopie von Neutlingen ist. Man wird weiter ohne Bedenken annehmen dürfen, daß der Gesandte Neutlingens, Jos Weiß, welcher sich gleich nach seiner Ankunft in Augsburg (21. Mai), seiner Instruktion gemäß, an Nürnberg angeschlossen hatte, am 25. Juni 1530 den Ulmer Gesandten die für die Stadt Neutlingen bestimmte Originalkopie des verlesenen Textes, die er in Verwahrung hatte, zur Kenntnisknahme geliehen hat<sup>1)</sup>.

Von dieser Tatsache aus müssen nunmehr die Abweichungen Ulms von Neutlingen näher ins Auge gefaßt werden.

### b) Die Abweichungen Ulms von Neutlingen.

Als selbstverständlich muß angenommen werden, daß bei Herstellung der Abschrift Ulm ebenso wie wir es an den Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Neutlingen und Zerbst finden, durch Schuld und Eigenheiten der Schreiber verschiedene Fehler werden untergelaufen sein: Schreibfehler, Auslassungsfehler, Zusatzfehler, Umstellungsfehler und Dialektfehler. Wir müssen diese Fehler einmal geflissentlich ins Auge fassen, weil wir an der Ulmer Handschrift ein typisches Beispiel haben, an welchem wir erkennen, was im Jahre 1530 aus einer

berg) in der Vorrede standen (66, 8), dann aber dort ausgestrichen worden sind, in Ulm die Namen dort überhaupt nicht mehr vorkommen. Neutlingen ist also eher geschrieben als Ulm.

1) Vgl. R. Th. Reim, Schwäbische Reformationsgeschichte, 1855, 164.

Textgestalt der Augsburgerischen Konfession wird, wenn sie abgeschrieben wird.

Dieses eine Beispiel, welches wir genau verfolgen können, gewinnt so eine Tragweite von unerwarteter Wichtigkeit; denn wir können uns an diesem Beispiel über die Entstehung der Verschiedenheiten der autoritativen Handschriften (Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Neutlingen und Zerbst) selbst ein klares Urteil verschaffen.

Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg sind Kopien der Augustana, in welche noch in letzter Stunde Korrekturen nach dem Originale eingetragen sind; in Neutlingen und Zerbst fehlen diese letzten Korrekturen noch. Alle fünf Handschriften, die in der Hauptsache denselben Text haben, unterscheiden sich doch untereinander in fast zahllosen Einzelheiten der Schreibung, der Fehler und der dialektischen Besonderheiten der Schreiber. Ist es möglich, daß fünf, in so vielen Kleinigkeiten differierende Abschriften entstehen konnten, wenn ihnen doch nur ein Original zu grunde gelegen hat?

Jetzt, wo wir Ulm aus Neutlingen entstehen sehen, dürfen wir mit einem runden „Ja“ antworten.

Ulm ist aus Neutlingen abgeschrieben; trotzdem unterscheidet es sich an mehr als hundert Stellen von Neutlingen. Es ist also möglich und wahrscheinlich, daß im Juni 1530 in jede einzelne Abschrift der Augsburgerischen Konfession durch Schuld oder Unfähigkeit der Schreiber ganz verschiedene einzelne Fehler hineingeschrieben wurden, obgleich ihnen allen dieselbe Vorlage zu grunde gelegen hat. Die Unterschiede von Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Neutlingen und Zerbst dürfen also ohne Bedenken allein auf Rechnung der Schreiber gesetzt werden: zu grunde gelegen hat ihnen allen nur ein Text, derjenige, welcher am 25. Juni 1530 vorgelesen worden ist, und den man allein dadurch wiederherstellen kann, daß man diese fünf Handschriften miteinander vergleicht und sie durch sich selbst korrigiert, wie ich es in meiner kritischen Ausgabe getan habe.



Mit Bezug auf diese richtige Erkenntnis werden wir uns die Mühe nicht verbrießen lassen, den Haufen der Unterschiede der Handschrift Ulm von Reutlingen uns zu vergegenwärtigen; eine absolute Vollständigkeit dieser langweiligen Liste wird allerdings nicht nötig sein; ich hoffe, daß schon die hier dargebotenen Varianten lehrreich genug sein werden.

Zunächst hat Ulm zahlreiche singuläre Fehler (Schreibfehler, Auslassungsfehler und Zusatzfehler):

- 78, 3: oeonomianj (statt: eunomiani).
- 78, 3: machmettischen (statt: machometisten).
- 78, 3: ander (statt: alle).
- 78, 4: samusatani (statt: samosatani).
- 78, 5: wir (statt: nur).
- 78, 11: regunn (statt: regung).
- 80, 1: Paligioner (statt: Pelagianer).
- 94, 9: als soll (statt: als sei).
- 122, 17: Zu Samnis (statt: Cusanus).
- 122, 19: ist „Nun“ ausgelassen.
- 122, 30: ist „die“ ausgelassen.
- 126, 2: keuschait zu leben (statt: keusch zu leben).
- 126, 4: ain freulein (statt: freulein).
- 126, 8: gottes des herrn majestät (statt: gottes, der hohen majestät).
- 126, 23: ist „es“ ausgefallen.
- 134, 2: chortisam (statt: curtisan).
- 136, 1: ist „selbst“ ausgefallen.
- 136, 6: wie mit blutvergießen (statt: mit blutvergießen).
- 136, 11: loben (statt: gelobten).
- 136, 26: seub (statt: sind).
- 138, 21: ist „zu wissen“ ausgelassen.
- 142, 13: newenkeit (statt: neuigkeit).
- 144, 25: darzu unns (statt: darzu auch aus).
- 148, 26: nit genugthun, nit ablaß, nit wallfarten (statt: mit genugthun, mit ablaß, mit wallfarten).
- 148, 30: sei (statt: sein).
- 162, 3: meß oder anders (statt: Moß oder ander ander); u. s. w.

Weit größer als diese Reihe notorischer singulärer Fehler von Ulm ist die Zahl der sonstigen Unterschiede, die wir nunmehr aber ohne Bedenken alle als subjektive Veränderungen des Reutlinger Textes durch die Ulmer Schreiber werden zu beurteilen haben. Ich stelle die auffälligsten nebeneinander.

## Es liest:

## Neutlingen:

- 64, 7: unsern  
 66, 10: unsern  
 72, 32: schickten  
 74, 18: rechtlicher  
 74, 20: nochmals  
 76, 17: das selb  
 82, 9: bekumen  
 82, 13: um seint willen  
 86, 11: zu wahrer  
 96, 8: Sie  
 96, 20: gerechtigkeit des herzens  
 100, 22: angeboren  
 102, 10: (vor) einem  
 102, 22: Johannis 8  
 104, 4: gesetzte  
 104, 8: gelernt  
 106, 6: im Paulo  
 106, 11: röme  
 108, 4: in predigen  
 110, 2: sünden  
 110, 16: lere  
 114, 4: soll  
 114, 9: gleichwie  
 114, 18: soll  
 114, 20: menschen  
 116, 4: in unsern kirchen  
 116, 4: rechtem christlichen  
 122, 3: veter schriften  
 122, 13: gebiet  
 122, 16: könne  
 124, 25: geweifft  
 128, 6: zum gesübbe  
 128, 13: nahe  
 136, 10: Cyprianus  
 136, 15: ist  
 138, 9: erschrodnen  
 138, 17—19: teutsch gefeng ... ge-  
 sungen wirt  
 140, 12: wurden  
 140, 25: als so man  
 142, 4: die not gefordert

## Ulm:

- unser  
 unser  
 schicken  
 rechtlicher  
 nochmals  
 dasselb  
 bekennen  
 um seinn willen  
 zur waren  
 Die  
 gerechtigkeit des herzen  
 angeborne  
 ain  
 Johannis am VIII 7  
 gesetzte  
 gelernt  
 in Paulo  
 rüme  
 im predigen  
 sunb  
 leren  
 soll  
 wie  
 soll  
 mensch  
 im unsern kirchen  
 rechtem christlichem  
 vätter geschriften  
 gepeut  
 könne  
 gewifft  
 zu gaupt  
 nahe  
 das Cyprianus  
 ist  
 erschrodne  
 teutsch gefang ... gesungen wiert  
 worden  
 als ob man  
 die notturft erwordert

Neutlingen:

- 142, 30: lebendigen und todten  
 144, 9: vergebenlich  
 146, 2: verpiete  
 148, 22: in vorzeiten  
 150, 15: habens  
 154, 17: mit gefahzen fasten  
 154, 30: zu neren  
 156, 3: muften  
 156, 7: zur rechten  
 156, 26: notigern  
 162, 6—17:  
  
 170, 5: mißgefallen  
 170, 23: sehten  
 172, 2: hielte  
 172, 10: beruf  
 174, 2: das gesüßd und die pflicht  
 176, 19: zu zureiffen  
 182, 4: gotßbinft  
 182, 12: erbackten  
 182, 14: das  
 182, 26: die ir  
 184, 14: mitteilten  
 186, 28: in allen trüßsalen  
 188, 16: handtieren  
 218, 1: unrichtger  
 228, 6: het  
 228, 15: einriffe  
 228, 18: unsers  
 230, 1: fernern  
 230, 1: Lunenburg  
 230, 3: erputig  
 230, 7: Johans  
 230, 7: und churfürst  
 230, 13: Johannes

Ulm:

- lebend und tod  
 vergebenlichst  
 verpiettet  
 je vor zeiten  
 haben  
 mit gefahzen, fasten  
 zu ernerren  
 mußen  
 zu rechter  
 nötigen  
 Hier hat der Schreiber von Ulm absichtlich den ganzen Passus „Dann so lauten St. Pauls Wort u. s. w.“ gekürzt  
 mißfallen  
 sehen  
 halte  
 geruff [Hörfehler des Schreibers?]  
 das gelupt und pflicht  
 zu reiffen  
 gotßbinft  
 gebacht(en)  
 bis  
 der ir  
 mittailen  
 in allem trüßsal  
 handeln  
 unnußiger  
 hab  
 einreisen  
 unser  
 verner  
 Linenberg  
 erbietig  
 Johann  
 churfürst  
 Johans

Die Liste der Abweichungen ließe sich leicht noch vervollständigen; sie wird aber schon in dieser Gestalt einen Einblick in die Veränderungen gewähren, die der Neutlinger Text in der Ulmer

Niederschrift erlitten hat<sup>1)</sup>. Dies ist wichtig, nicht bloß, weil das Verhältnis von Ulm zu Keutlingen klar gelegt werden mußte, sondern auch, weil daraus auf die autoritativen Handschriften des deutschen Textes ein neues Licht fällt.

Wir besitzen fünf vollständige deutsche Handschriften des fertigen Textes der Augsburger Konfession mit allen Unterschriften. Das sind die Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Keutlingen und Zerbst; obgleich alle diese Handschriften im großen und ganzen denselben Text der Konfession enthalten, zeigt doch jede einzelne zahlreiche Differenzen von den anderen Handschriften, sei es durch eigentümliche Schreibung oder aber durch Auslassungen, oder Zusätze, oder Umstellungen von Worten oder Wortformen der Landschaftsmundart des Schreibers. Nachdem wir die Differenzen Ulms (von Keutlingen) haben entstehen sehen, dürfen wir über die Entstehung der Differenzen jener fünf autoritativen Handschriften uns nicht mehr wundern: wie Ulm seine Varianten lediglich durch die Schreiber erhielt, die die Keutlinger Handschrift abschrieben, so werden jene fünf Handschriften ihre Eigentümlichkeiten auch lediglich durch die Schreiber erhalten haben, als diese ihre Vorlage abschrieben; jede Abschrift erhielt so ganze Serien neuer Fehler, und doch liegt allen jenen fünf Abschriften nur ein Text zu grunde.

Dieser eine Text kann nur hergestellt werden durch Vergleichung aller jener fünf Handschriften miteinander und durch Korrektur der Fehler ihrer Schreiber, wie ich es in meiner „Kritischen Ausgabe“ (Leipzig 1901) versucht habe.

Unter jenen fünf Handschriften behaupten Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg den ersten Rang, weil Nürnberg am 26. Juni als „richtige Abschrift“ von den Nürnberger Gesandten aus Augsburg nach Nürnberg an den Rat geschickt worden ist und Ansbach 2 und Marburg mit ihm fast ganz

1) Gelegentlich hat ein Ulmer Schreiber wohl auch einmal einen offensbaren Fehler von Keutlingen in seiner Kopie von selbst verbessert; z. B. „Kritische Ausgabe“ 108, 1: Keutlingen: Zw vnd friden. Dafür schreibt Ulm: zw vnd friden.

genau übereinstimmen, weil sie auch alle drei gleichzeitige Korrekturen haben, die nur aus dem Originale noch in letzter Stunde nachgetragen sein können, während in Reutlingen und Zerbst diese letzten Korrekturen fehlen. Von allen Handschriften konnte bisher nur eine datiert werden, das war die Nürnberger: nunmehr können wir auch die Ulmer und dadurch auch ihre Vorlage, die Reutlinger Handschrift, datieren:

Die Ulmer ist in der Zeit zwischen Sonnabend, dem 25. Juni 1530, abends, und Montag, dem 27. Juni 1530, geschrieben. Die Reutlinger hat ihr vorgelegen; muß also am 25. Juni 1530, abends, fertig gewesen sein.

Auch steigt das Ansehen der Handschrift „Reutlingen“; denn die Vorlage, welche durch die Ulmer Schreiber abgeschrieben worden ist, hat damals in Augsburg als Text der verlesenen Konfession gegolten; die Ulmer Gesandten schickten ihrem Räte nach Ulm „dieselbe Notel“, welche verlesen worden ist, und die sie selbst „mit Not zuwegen gebracht haben.“ Unser Vertrauen zu dem handschriftlichen Texte, der aus den Kreisen der Unterzeichner der Konfession stammt, erhält so noch eine neue äußere Stütze.

[Göttingen, 18. Juni 1902.]

---

### Anhang.

**Das ungedruckte Schreiben der Ulmer Reichstagsgesandten Bernhard Besserer und Daniel Schleicher, „jetzt zu Augsburg“, an den Rat zu Ulm, datiert „Montag nach Johannis Baptiste Anno etc. XXX“, d. i. 27. Juni 1530.**

[Bericht über die Augsburger Reichstagsverhandlungen vom 24. bis 26. Juni 1530. Geschrieben ist dieser Bericht von zwei derjenigen drei Schreiberhände, die die Ulmer Handschrift der Augsbürgischen Konfession geschrieben haben.]

Fürsichtigen, ersamen und weisen! E. w. 1) seien unser willig dienst mit fleiss zuvor! Günstig lieb herren! Wie wir euch geschrieben haben, das der kaiser, konig, fürfürsten, fürsten und alle stend des reichs, auch der papstlich

---

1) Eueren Weißheiten.

legat, freytags zu zwo urn auf das hauss <sup>1)</sup> komen wurden, das ist beschehen, und hat man den legaten erslich gehört. Der hat ain credencz vom bapst uber antwurt und darauf nit ain lange red in latein gethan, hat summarie an sich gehalten, das er die stend ermant, wider den turcken zu helsen; darczu wöll der bapst all sein vermugen thun; am andern, so soll wir unfer zwispalt mit einander des glaubens halben zuvor vereinen; dann an dasselbig mug fruchtbare hilf nit beschehen wider den turcken etc.

Darnach hat man die von des konigs erblanden gehört, schriftlich und mundtlich; die haben sich hoch beclagt der not, so sy vom turcken leiden, und die stend zum hochsten angerueft, sie nit zu verlassen. Ist erbermlich zu hören gewest etc.

Darnach hat man die chur- und fürsten sampt der statt Nurmberg und Neuttlingen gehört; die haben an kay. mt. begert, nachdem vnnnd ir kay. mt. karczverschiner tag bewilligt hab, das ain jeder sein opinion und gutbedunden soll in teutsch und latein ir kay. mt. ubergeben, so erscheinen sy vor ir kay. mt., haben dieselbigen nottl <sup>2)</sup> latein und teutsch by handen; bitten, die vor gemeinen stenden zu verlesen. Darauf hat sy kay. mt. mit dem konig von Hungern, auch chur- und fürsten underredt; nach der underred begert, man soll ir kay. mt. dis nottl bald ubergeben, so wöll syß morgen, sampstags, vor den stenden zu hof hören lassen mit lengerm inhalt. Dess haben syß die chur- und fürsten beschwert und in lassen reden, das in vil an disen bingen gelegen sey; dann es betreff nit allein leib und gut, sonder das gewissen und die seele, und also zum dritten und zum vierdten mal angerufen, die nottl vor gemainen stenden allda uffem haus zu hören, mit hirschen <sup>3)</sup> zierlichen worten und underthenigen erpieten; aber sy habens dahin nit bringen kunden, sonder ist inen bewilligt, das mans auf sampstag, wanns zway, zu hof wöll hören und begert, sy sollen die nottel kay. mt. ubergeben; aber sy haben dasselbig nit thun wöllten. Da hat mans bey beleiben lassen. Uf sampstag hat man die nottl nach der leng gehört in beysein kay. und ko. mt., auch der churfürsten, fürsten und aller stend des reichs. Das weret gar nahet bis sechs; und was der abschid, das die kay. mt., mit sampt den stenden, inn der nottl besehen wöllt; denn der handl wer schwer, dārft gutts nachbedenkens. Also stat die sach noch. Die fürsten seijnb seibher ain mal oder zway gen hof beschickt worden; was mit inen gehandelt ist, kenden wir nit erfarn. Die predigermunch, doctor Fabrij, doctor Eck von Ingolbstat gand stets zusamen, tractieren feindlich. Wir achten, man werd an iren rat nit antwurt geben. Wir schicken euch dieselbe nottel hiemit zu; wir habens mit not zuwegen praecht und haben muessen zusagen, das wirs nit abschreiben wöllten; das

1) Rathaus.

2) Nottl, Nottel (= Schrift) ist in diesem Briefe die öfter wiederkehrende Bezeichnung der Augsburgerischen Konfession.

3) So statt „hirschen“ (hübschen).

haben wir than, habens aber die schreiber abschreiben lassen. Der keyser hat verpoten, man sölls niemant abschreiben lassen und insonderheit fursehen, das es nit in truch kem. Darumb so wollens bey dem gehaimstchten behalten; doch sehe uns fur gut an, ob mans dem prediger in ainer still hett lassen leien und sich daryn versehen und das er ain rat anzeigte, was er fur christenlich oder unchristenlich daryn hielt, möcht uns von euertwegen in vil weg erspriecklich sein. Doch muest man im verpieten, das ehr niemant nichts davon sagte, auch nit abschrib.

Es ist samst nit so geheim. Es haben vil leut zugehort; Zedelhauser, Hieronimus Sienger sein in der stuben gewesen <sup>1)</sup>. Darumb wir achten, es werd nit untruch bleiben; aber wir wollen nit, das es von euch außkäm. Wir weren dannoch nit als frey gewesen; denn wir sagten: wann wirs schreiben, was thut mans uns? gab man uns zur antwurt: man hetts inen verpoten; das verpöten sy uns auch; sie konnden nit wissen, wann wirs schreiben ober nit etc.

Darnach uf sonntag liess uns der keyser von stetten gen hof, morgen zu neun ur, ansagen. Da wir gn hof kemen, wasen die von Augspurg Uberlingen und die andern vafft all, so nit protestiert haben, vafft dorynnen, und hett man vor mit in gehandelt. Da wir nun hinein kamen, stunden sy all uf ain ort, und hieß uns der marschalck auf ain ander seiten stan, und gieng der keyser zu uns herauß und ließ uns durch hertzog Friderich von Bayern, in beysein des bischof von Costanz (es was then <sup>2)</sup> niemants dann Hispanier dabey) dise mannung furhalten.

Erstlich behandt ir kay. mt. den stetten, so nit protestiert hetten und den speyrischen abschid angenommen, irer gehorsame hoch, erpot sich dess gegen iren personen, auch iren stetten und gemeinden, in gnaden zu erkennen und zu guttem nymer vergessen. Und lies uns sagen, das er sy diser ungehorsame nit zu uns versehen hett, sonder hett dafur gehalten, wir hetten den abschid mit andern chur- und fürsten, mit dem mertheil der stend angenommen, und uns gehalten wie unsere eltvordern. Aber wie dem, so wer ir kay. mt. beger, wir sollten nochmals uns gehorsamlich erzeuigen uf mannung als sollt wir den abschid noch annemen. Es hatts unser kainer eigentlich gemerckt. Ursach, man schlug eben die trumen, das wirs nit wol hören kunden. Also baten wir ain bedacht und underredten uns mit ainander und begerten weitem bedacht. Ward von kay. mt. uns zugelassen. Also walten wir ain ausschuss, doch redten wir die evangelischen stett vor dar von, was zu thun war. Also haben wir ain schrift verfasst; wöll wir kay. mt. fur antwurt uberantworten. Die schiden wir euch hiemit auch zu etc. <sup>3)</sup>.

1) Vgl. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte. Tübingen 1855, S. 169. (Martin Zedelhauser war Kaplan in Ulm.)

2) then = than, dann, damals.

3) Liegt bei, zwei ineinander gelegte Bogen umfassend, unterschrieben:

Liebe herrn! Dieweil ſich die ſach alſo jutregt, ſo ſtanden wir mit ubergebung der ſchrift, von e. w. geſtölt, den glauben betreffend, ſtil, wiſſen nit, ob es not wiert ſein, zu ubergeben, dieweil die gemeinen ewangelischen ſtett jek mit ainander handlen wöllen; alſo zu ſehen, willen nach unſerm höchſten verſtand, nachdem böſſten von e. weiſheit wegen, handlen, wie wir zu thun ſchuldig ſeyn. Es iſt bey uns fur nachteilig angeſehen, auch zu erbarmen, das herczog Friderich, der den ſtetten nichts guts gönnt, er mocht uns auch nit recht nennen, und der biſchof zu Coſtanz und Fabrij das reich regieren. Der kayſer iſt wie man inn lengt. Es ſtatt der handel zu allen orten, das wir der gnaden gotts notturtig werden; man muessi im ſtand von e. w. wegen <sup>1)</sup> thun, den wir nie gethan haben und, ob gott will, nit mer thun werden. Man wiert uf heut dan kay. mt. die von Augſpurg ſchweren laſſen, ſy ſchicken ſy in dieſe handlung, wie von alter bey in herthomen iſt; ſy beſtreichen die hort hindern oſen und wöllen den glauben mit gelt erhalten. Ir gemeiner man hat irer handlung kein gefallen; ſy durft gluck, wann der kayſer hinweg kompt. Die furſten, ſo uf der römiſchen ſeiten ſeind, gand ſtatts zuſamen, und wurt der kaiſer heut bey inen ſein. Wir achten, das es allein ſey, wie man ſich gegen der nottel, ſo die fürſten ubergeben haben, chiden wöll. Was uns nach weiter heinnacht begegnet, wöllen wir euch morgen bey dem wicken wiſſen laſſen. Damit ſein wir euer w. zu dienen genaigt. Datum Montags nach Johannis paptiſte No etc. XXX.

Bernhart Beſſerer, burgermaister,  
und Daniel Schleicher,  
iekt zu Augſpurg.

[In dorſo die Adreſſe:]

Den furſichtigen erſamen und weiſen herrn,  
burgermaister und rat der ſtatt Ulm, unſern  
gunſtigen herrn.

[Darunter ſteht der in Ulm angefertigte Registraturvermerk: „Bernhart Beſſerer und Daniel Schleicher, der ewangelischen furſten und ſtett vorgelegt articul betreffend. Reichstag 1530.“]

„Die Gefandten der erbarh frey- und reichsſtett Straßburg, Nurnberg, Coſtanz, Ulm, Reutlingen, Hailpronn, Memmingen, Lindau, Kempten, Weißenburg und Eſing.“

1) Hier fehlt etwa „einen Schritt“ (tun). Ober hat geſchrieben werden ſollen: „Man mühte einen Stand von Euren Weiſheiten wegen thun, den wir nie gethan haben etc.“?



## 3.

## Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden.

Von

Lic. th. E. Fuchs, Vikar an der deutschen Gemeinde zu Manchester.

In der ersten Ausgabe der Reden (1799) bezeichnet Schleiermacher das Wesen der Religion als „Anschauung und Gefühl“. Wie der Verfasser dieses Aufsatzes in seiner Arbeit „Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden“ nachzuweisen suchte, ist hierbei der Begriff Anschauung durchaus der dominierende, der, durch den recht eigentlich das Wesentliche an der Religion bezeichnet werden soll. Das Gefühl ist zwar als notwendig damit verbunden gedacht, tritt jedoch völlig zurück.

Berücksichtigt man nun neben den Reden die Quellen, die uns außer ihnen über Schleiermachers Gedankenwelt in jener Zeit Auskunft geben, vor allem Briefe und Monologen, so macht man die Beobachtung, daß der Begriff Anschauung überhaupt sein ganzes Denken beherrscht und nicht nur im Gebiete der Religion, sondern auch für andere Gebiete des geistigen Lebens eine bedeutende Rolle spielt.

Genommen ist er ja eigentlich aus dem Gebiete des sinnlichen Erkennens. Da jedoch dies Gebiet für den folgenden Aufsatz nebensächlich ist, berücksichtige ich hier nur die Bedeutung des Begriffs im geistigen Leben.

Hier ist er nun zunächst grundlegend für das sittliche Leben und Streben des Menschen. Durch Anschauung nämlich gewinnt der Mensch ein Bild seines eigenen, geistigen Wesens, der Art, wie er angelegt, individuell geartet ist, seines gesamten Charakters.

Diese Anschauung kommt zu stande, indem der Mensch bei allen seinen Willensentschlüssen, Erregungen und Handlungen etwas wahrnimmt, was er als in besonderem Sinne ihm angehörig

empfindet. Dieses ist nun in allen verschiedenen Handlungen und Erregungen immer ein Ähnliches oder Gleiches. Er nimmt es deshalb in seiner Betrachtung aus ihnen heraus, betrachtet es besonders, faßt das in verschiedene Momente Zerstreute zusammen und erhält so ein Bild seines inneren Strebens, Wollens, Wünschens, seiner Art und Bestimmtheit, seines Ichs. Dies ist die Selbstanschauung.

Nur weil er sie hat, kann der Mensch nach Vollendung und Ausbildung seines Wesens, seiner Eigenart streben. Nur durch sie weiß er, was er ausbilden soll, und kennt er die Richtung, in der er weiter streben muß. So ist sie die Grundlage selbständigen sittlichen Daseins.

Doch wie sich der Mensch ein solches Bild seines eigenen inneren Wesens schafft, schafft er sich auch eines vom inneren geistigen Wesen der Menschen um ihn her. Freilich hier sieht er nur die äußeren Handlungen und kann nicht unmittelbar wahrnehmen, daß in ihnen etwas Eigenes ist, was dem anderen Wesen besonders angehört. Aber die Analogie mit ihm selbst drängt ihn dazu, etwas Derartiges zu vermuten. Er beginnt es zu suchen, und durch Beobachtung und Vergleichung der verschiedenen Taten findet er es schließlich. Dies gelingt ihm um so leichter, je ähnlicher er dem anderen ist, und je mehr er auf gleicher Höhe sittlicher und intellektueller Bildung steht; um so schwerer, je ferner er ist.

Die Fähigkeit des Menschen, solche Anschauungen zu bilden, ist die Phantasie oder das Gemüt. Beide Worte gebraucht Schleiermacher wechselnd füreinander. Doch drückt jedes eine besondere Nuance aus. Phantasie nennt er diese Kraft des Menschen, sofern sie zusammenfaßt, konstruiert, ein Bild entwirft; Gemüt nennt er sie, weil sie ein Wertgefühl für den Wert des inneren, geistigen Wesens und ein teilnahmvolles Mit- und Nachempfinden der geistigen Regungen anderer Menschen voraussetzt.

Wie nun der Mensch mit Hilfe dieser Kraft andere Menschen zu verstehen sucht, so richtet er ihre Tätigkeit auch auf die ganze ihn umgebende Welt. Auch in ihr sucht er ein inneres, geistiges Wesen zu verstehen. Deshalb versucht er in allen Ereignissen,

die an ihn herantreten, etwas zu finden, was er als Eigenes einem geistigen Wesen zuschreiben kann. Er sucht alles zu verstehen als Handlungen eines Gottes (P I, 60) <sup>1)</sup>.

Dieses Eigene wird dann wiederum für sich aufgefaßt, zusammengefaßt und nun durch die Phantasie ein einheitliches Bild vom inneren Wesen des Universums gebildet. Das ist Religion.

Wichtig scheint mir bei dieser Definition vor allem Folgendes:

1. Nach ihr ist die Religion etwas vom Menschen selbst Gebildetes, nicht etwas durch Offenbarung oder angeborene Begriffe ihm Gegebenes.

2. Demgemäß ist sie auch nichts ein für allemal Feststehendes, sondern etwas Werdenes, sowohl in der Menschheit als auch im einzelnen.

Dies Werden der Religion vollzieht sich durch das Wirken zweier Ursachen. Sie verändert sich einmal durch das Steigen der intellektuellen Bildung. Es gibt ein Stadium der Entwicklung, auf dem die Menschheit nur kleine Gebiete des Lebens und der Welt überschauen kann. So sucht sie nur im Umkreis dieser kleinen Gebiete Spuren derselben geistigen Macht. Sie bevölkert die Welt mit einer gewaltigen Zahl von Göttern, ohne Zusammenhang untereinander. Immer mehr sucht sie jedoch alle diese Gebiete in Zusammenhang zu bringen. So entsteht der Götterstaat des Polytheismus. Schließlich wird das All als eine Einheit erfaßt. Es entsteht der Monotheismus in seinen verschiedenen Formen.

Daneben vollzieht sich aber eine Vertiefung der Religion, bewirkt durch die steigende sittliche Bildung des Menschen. Der sittlich niedrig stehende Mensch kann sich sittliche Motive nicht denken. Er denkt auch Gott als Willkürwesen. Je höher er steht, desto mehr sittliche Motive kann er auch seinem Gott zu-

---

1) Ich zitiere die Neben im folgenden Aufsatz nach der kritischen Ausgabe von Pünjer (= P), wo auch die zweite Ausgabe zugänglich ist. P I und Seitenzahl bedeutet die erste, P II die zweite Ausgabe. Bei P II findet sich neben der Seitenzahl öfter noch eine kleinere Zahl (z. B. P II, 50, 1). Sie bedeutet die betreffende Anmerkung, die den Text der zweiten Ausgabe unter dem der ersten gibt.

schreiben. So entspricht die Anschauung vom inneren Wesen des Universums seiner sittlichen Höhenlage; die Religion ist ein immer besseres Verstehen geistiger Werte in diesem Universum.

3. Ist wichtig, daß also ein enges Verhältnis zwischen der sittlichen Bildung des Menschen und seiner Religion besteht. Was er in sich und anderen als wertvoll, als den eigenen geistigen Inhalt empfindet, das sucht er eben auch im Universum zu finden. So ist Schleiermacher durchaus nicht von ästhetischen, sondern von ethischen Motiven bei Feststellung seines Religionsbegriffs geleitet. Was der Mensch nach ihm im Universum anschaut, ist ein ihm sittlich überlegenes Wesen, dessen immer besseres Verständnis, dem sich anzunähern eine Aufgabe für ihn ist.

Dieser Begriff „Anschauung“ verschwindet nun in der zweiten Auflage, und der vorher zurücktretende Begriff „Gefühl“ wird dominierend.

Dies ist sofort an der wichtigen Stelle zu beobachten, wo im Zusammenhang der Rede die Definition der Religion zum ersten Male auftritt. Hier heißt es in der ersten Auflage: „Ihr (der Religion) Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“ (P I, 46. 47). Der Text der zweiten Auflage lautet: „Sie (die Religion) ist nur die unmittelbare Wahrnehmung von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden und das Leben selbst nur haben und kennen im unmittelbaren Gefühl als dieses Sein, das ist Religion“ (P II, 47).

Man vergleiche weiter P I, 52: „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“; und die in der zweiten Auflage zwar durch Einschaltungen davon getrennte, aber ihr entsprechende Stelle P II, 57:

„Und wie wollt ihr diese dritte (Reihe, neben Wissenschaft und praktischem Leben) wohl nennen, die Reihe des Gefühls? was für ein Leben soll sie bilden zu den beiden anderen? Das religiöse, denke ich, und ihr werdet gewiß nicht anders sagen können.

Dieses ist demnach das eigentümliche Gebiet, welches ich der Religion anweisen will, und zwar ganz und allein . . . Euer Gefühl, insofern es euer und des Universum gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch durch das Universum, dies ist euere Frömmigkeit.“

So weit geht Schleiermacher in diesem Zusammenhang, daß er die Anschauung völlig einem anderen Gebiete zuweist: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbst erzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche“ (P II, 50. 51).

Die hier hervortretende Änderung des Religionsbegriffs geht nun durch das ganze Buch der Reden hindurch. Für Anschauung wird entweder „Gefühl“ oder ein gleichwertiger Ausdruck eingesetzt. (Man vergleiche P II, 59, 2; 60, 3. 8; 61 ff.; 102, 7; 103, 3; 104, 6; 106, 1; 107, 1. 3; 127, 3; 151, 9; 173, 9; 184, 9; 190, 4; 238, 1; 247, 10; 250, 8; 288, 6 mit den ihnen jedesmal im Texte der ersten Ausgabe entsprechenden Stellen. Ebenso vergleiche man die Stellen P II, 98, 9; 100, 4 und den Schluß dieser Anmerkung auf Seite 101 mit der ihnen in der ersten Auflage entsprechenden Stelle P I, 109. Diese Aufzählung könnte wohl noch vergrößert werden.)

So sehr ist Schleiermacher bemüht, den Gefühlsgehalt der Religion in den Vordergrund zu stellen, daß er überall da, wo das innere, eigentliche Wesen der Religion bezeichnet werden soll und wo die erste Ausgabe einfach „Religion“ sagt, nun „Frömmigkeit“ einsetzt, ein Wort, das deutlich diesen Gefühlsgehalt ausdrückt. (Man vergleiche als Beispiele P II, 11, 9. 10; 16, 8; 114, 10; 164, 10; 196, 11; 208, 8 mit dem Texte der ersten Auflage, wobei wiederum noch viele andere Stellen zu nennen wären.) Hier und da wird auch statt Religion Religiosität eingesetzt (so P II, 199, 2), um denselben Zweck zu erreichen.

Nun könnte man dies freilich auf das in der zweiten Auflage überall hervortretende Streben zurückführen, die Fremdwörter durch deutsche Wörter zu ersetzen, was offenbar zusammenhängt mit dem durch das nationale Unglück erwachten nationalen Selbstbewußtsein (1806).

Sedoch ist an vielen Stellen das Wort Religion stehen geblieben. Und zwar ist es überall da geblieben, wo von der Außenseite der Religion, religiösen Begriffen und Gedanken die Rede ist, also ihr eigentliches, inneres Wesen nicht bezeichnet werden soll. (So P II, 13, 1; 15, 4; 16, 6.) Besonders deutlich wird dies, wenn man die betreffenden Stellen mit den oben genannten, in denen „Frömmigkeit“ eingesetzt ist, vergleicht (vor allem mit P II, 16, 8; 17, 9; 114, 10, wozu man auch 114, 8 lese).

Auf Grund dieses Materials ist schon festzustellen, was diese Änderungen der zweiten Auflage charakterisiert. Sie sind ein Versuch, das Wesen der Religion zu schildern unter Fernhalten alles dessen, was intellektuell ist. Der Begriff Anschauung schloß gewisse Vorstellungen, Bilder und Gedanken in das eigentliche Wesen der Religion mit ein. Nun aber soll festgestellt werden, daß nichts in ihr oder vielmehr nichts in ihrem wahren inneren Wesen aus den intellektuellen Funktionen des Menschen hervorgehe.

Alle Begriffe, Vorstellungen und Gedanken werden deshalb aus dem wahren Wesen der Religion ausgeschieden und als abgeleitet geschildert, während das wahre Wesen derselben ein innerer Zustand des Menschen ist, über den er sich klar zu werden sucht, indem er diese Begriffe bildet. Sie aber sind nicht mehr Religion, sondern Denken des Menschen über sich selbst, seinen religiösen Zustand, also Wissenschaft.

„Auf diese Art also könnt ihr als Fühlende euch selbst Gegenstand werden und euer Gefühl betrachten. . . . Wollt ihr nun das Erzeugnis jener Betrachtung, die allgemeine Beschreibung eures Gefühls nach seinem Wesen Grundsatz nennen, und die Beschreibung jedes einzelnen darin Hervortretenden Begriff, und zwar religiösen Grundsatz und religiösen Begriff; so steht euch das allerdings frei und ihr habt recht daran. Aber vergeßt nur nicht, daß dies eigentlich die wissenschaftliche Behandlung

der Religion ist, das Wissen um sie, nicht sie selbst, und daß also die Beschreibung für die Frömmigkeit unmöglich in gleichem Rang stehen kann mit dem beschriebenen Gefühle selbst“ (P II, 58; vgl. auch P II, 114, 9).

Das ist deutlich der Weg zu den Gedanken der Glaubenslehre.

Versuchen wir nun festzustellen, was nun für Schleiermacher inhaltlich durch diese neue Definition der Religion ausgesagt ist, so werden wir zunächst erkennen, daß damit keine grundsätzliche Änderung seiner Vorstellung vom Wesen der Religion gegeben ist und gegeben sein soll. Es ist nur eine andere Nuancierung derselben Anschauung.

Vor allem ist ja der Begriff „Gefühl“, der nun in den Vordergrund tritt, nicht neu, sondern, wie oben schon angedeutet, auch in der ersten Definition der Religion mitenthalten.

Die religiöse Anschauung geht nach Schleiermacher hervor aus einer Berührung des Menschen mit dem Universum. Bei jeder Berührung des Menschen mit irgend etwas außer ihm aber entstehen Gefühle, Erregungen der aufnehmenden Organe des Menschen (P I, 69). Das ist die Rolle, die das Gefühl auch bei Fichte und überhaupt im Idealismus spielt.

So ist wirkliche, eigene religiöse Anschauung ganz undenkbar ohne Gefühle. Je mehr der Mensch für religiöse Anschauung zugänglich ist, je mehr er also empfänglich ist für die Berührung durch das Universum, desto stärker müssen auch die betreffenden Gefühle sein und desto leichter zu erregen. Die Stärke und Erregbarkeit des Gefühls gegenüber religiösen Einwirkungen ist also ein Gradmesser für die Stärke der Religiosität (P I, 70).

Aber in dieser Stellung des Gefühls spricht sich auch noch eine Bedeutung desselben aus, auf die die Neben zwar nicht direkt reflektieren, die aber doch im Sinne Schleiermachers liegt.

Für Fichte ist das sinnliche Gefühl die Ursache des Glaubens an die Realität der Außenwelt. In ihm findet sich der Mensch ohne sein Zutun erregt, deshalb muß er an ein Erregendes außer ihm glauben. Für Fichte nun ist dies Erregende in Wahrheit nicht außerhalb des Ichs, für Schleiermacher ist es das.

In den mit der religiösen Anschauung verbundenen Gefühlen findet sich nun der Mensch erregt durch Einwirkungen, die er einem einheitlichen geistigen Wesen des Universums zuschreiben muß. Die Anschauung geht aus der Selbsttätigkeit seines Geistes hervor, das Gefühl ist von außen erregt (P I, 69). So zwingt das religiöse Gefühl den Menschen, auch an die Realität des in ihm Wahrgenommenen außer sich zu glauben.

Für die Entwicklung der an Schleiermacher anschließenden Theologie ist ja gerade diese Bedeutung des Gefühls wichtig geworden, wenn auch nicht überall im Sinne Schleiermachers. Es kann ja auch nicht oft genug betont werden, daß hier Schleiermachers Gedanken wirklich mit der praktischen religiösen Erfahrung übereinstimmen. Die Religion nimmt ihre Gewißheit nicht aus einem theoretischen Beweise dafür, daß ihre Begriffe dem Denken möglich oder notwendig sind, wie eine falsche Apologetik immer wieder meint, sondern aus dem Gefühle des Menschen, daß er von einem Geistigen außer ihm in den Ereignissen der Welt und seines Lebens berührt ist.

Das ist auch das Gefühl, was nach der zweiten Auflage der Neben Wesen der Religion ist. Im Unterschiede von sinnlichen und anderen Gefühlen ist das Gefühl religiös, bei dem der Mensch spürt, daß er hier mit dem Universum zusammengetroffen ist, einen Punkt seines Lebens mit ihm gemeinsam hat, daß es auf ihn gewirkt hat.

„Euer Gefühl, insofern es euer und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch durch das Universum, das ist eure Frömmigkeit“ (P II, 57).

So fällt denn auch trotz der Änderung des Ausdrucks nichts hinweg, was für den Religionsbegriff der ersten Auflage wesentlich war, sobald man festhält, daß derselbe Begriff „Gefühl“, den er früher hat, nun auch hier gilt. Es bleibt bei diesem Begriff vom Gefühl die Religion nicht ein Feststehendes im Menschen, sondern ein Gewordenes und Werdenes. Denn auch die Fähigkeit des Menschen zu solchen höheren Gefühlen ist nicht eine von selbst in ihm gegebene, sondern eine erworbene.



Diese Fähigkeit wird im Menschen erweckt durch Berührungen mit dem Universum, deren er hier und da in einzelnen, ihn erhebenden flüchtigen Erregungen inne wird. Dies sind jedoch zunächst flüchtige Gefühle, die rasch vorüberrauschen. (So schon in Mon. 8. B. I, 352<sup>1</sup>.)

Diese nun sind der Anfangszustand aller Religion. Sie geben dem Menschen die ersten Ahnungen eines im Universum vorhandenen geistigen Wertes. Manche Menschen nun bleiben bei ihnen stehen. Es gibt aber auch Menschen, die durch sie bewogen werden, diesen Gefühlen und dem durch sie Wirkenden Beachtung und Aufmerksamkeit zu schenken (Mon. 5. 54. B. I, 351. 374). Tun sie das, so wird ihr Gefühl für diese Berührungen des Universums immer klarer und feiner, bis sie im stande sind, jede Berührung desselben wahrzunehmen, und da das Universum ja beständig um uns her ist, uns also beständig berührt, so wird nun aus den zerstreuten und flüchtigen Gefühlen ein beständiges Gefühl desselben, ein innerer Habitus des Menschen. Er ist das Bewußtsein, beständig berührt zu sein vom Universum, mitten zu stehen in dem, was sein geistiger Wert ist, in Gemeinschaft mit ihm zu bleiben (P II, 47).

Diese Fähigkeit, geistige Werte zu fühlen und nachzuempfinden, ist aber das Gemüt. So ist auch in der zweiten Auflage „das Gemüt für uns wie der Sitz, so auch die nächste Welt der Religion“ (P II, 93). Ebenso identifiziert Schleiermacher wiederum das höhere Gefühl mit der Liebe. Beide sind ja das Feingefühl für geistige Werte in anderen.

Damit ist nun auch schon der Nachweis erbracht, daß für Schleiermacher nach wie vor der Zusammenhang der Religion mit der sittlichen Bildung des Menschen gewahrt bleibt. Es ist unmöglich, daß ein Mensch den geistigen Wert im Universum fühlt, die Berührung desselben wahrnimmt, wenn er nicht im stande

---

1) Mit Mon. und Seitenzahl zitiere ich die erste Ausgabe der Monologen (Berlin 1800). Da diese Ausgabe schwer zugänglich ist, zitiere ich daneben die in den gesammelten Werken mit B. I und Seitenzahl = Schleiermachers gesammelte Werke, zur Philosophie, 1. Band.

ist, die geistigen Werte zu spüren, die im Leben, Wesen und Handeln der Menschen um ihn her ihn berühren.

Das Wertgefühl für den höchsten geistigen Wert setzt das für die geringeren voraus. Also: der wahrhaft Fromme muß auch Ehrfurcht vor seinem eigenen geistigen Wesen und vor dem anderer haben. Religion schließt das Gefühl für den geistigen Wert aller Erscheinungen in der Welt ein.

Beachten wir weiter obige Ausführungen, so merken wir auch, daß das, was Schleiermacher in der ersten Ausgabe als Anschauung bezeichnet, nun wohl zurücktritt, aber keineswegs vom Wesen der Religion ausgeschlossen ist, eben die intellektuelle Seite der Religion.

Nur der kommt ja über den Zustand flüchtiger Gefühle in sich hinaus, zu wirklicher Frömmigkeit und dauernder Religiosität, der diesen Gefühlen Aufmerksamkeit schenkt, sie betrachtet, sich klar macht und ihnen nachgeht.

Notwendig aber muß solches Beachten und Betrachten der Gefühle zu Begriffen, Gedanken und Grundsätzen führen. Ohne sie also gibt es keine kraftvolle Frömmigkeit.

Diese Begriffe und Grundsätze weist nun Schleiermacher nach der oben angeführten Stelle der Wissenschaft zu. So ist also Religion nicht möglich ohne einen bestimmten Anteil von Wissenschaft, wenn sie auch diese nicht ist. Das, was Schleiermacher in der ersten Auflage Anschauung nannte, ist also für das Wesen der Religion doch noch von großer Bedeutung. Ja durch diesen Begriff war jedenfalls viel genauer bestimmt, welche Rolle das Intellektuelle dabei spielt, als nun, da alles Intellektuelle der Wissenschaft über die Religion zugewiesen wird und doch wieder beim Entstehen der Religion selbst eine Rolle spielt.

Noch deutlicher wird die Bedeutung des Intellektuellen für das Gefühlsleben des Menschen durch eine Äußerung in den Briefen: „Dieses [das echte Gefühl] ist nach meiner Ansicht nichts anderes als die ununterbrochene und gleichsam allgegenwärtige Tätigkeit gewisser Ideen“ (Br. I, 333) <sup>1)</sup>.

Hiermit ist also die Fähigkeit des Menschen zum Fühlen — es ist natürlich nur von geistigen Gefühlen die Rede — ge-

1) Br. = Aus Schleiermachers Leben in Briefen (4 Bände).

bildet durch seine Ideen. Das ist ja auch so. Nur wer den Gedanken eines eigenen, geschlossenen Wesens gebildet hat, kann ein solches bei anderen Menschen finden und auf sich wirken lassen und es für etwas Wertvolles halten. Ebenso hat auch nur der Gefühl für das innere geistige Wesen des Universums, der die Idee eines solchen Wesens schon irgendwie, wenn auch vielleicht in beschränkter Weise gebildet hat. Wer sie gebildet hat, fühlt dann Wirkung dieses Wesens in jedem Ereignis, bildet so durch die Erfahrung die Idee weiter und durch die Weiterbildung der Idee ist er im stande, wieder solche Einwirkungen zu spüren, wo er sie vorher nicht empfand und suchte.

So ergibt sich eine beständige Wechselwirkung zwischen der intellektuellen und gefühlsmäßigen Seite der Religion, deren Erfolg beständige Weiterbildung des menschlichen Charakters, seiner religiösen Aufnahmefähigkeit und somit auch seines Horizontes ist.

Durch diese beständige Erweiterung seines Horizontes, seiner Fähigkeit, das Ewige wahrzunehmen, wächst dann auch immer mehr der ewige Gehalt des Menschen selbst, sein Leben mit dem Universum. Er nimmt teil an der wahren Unsterblichkeit:

„Dann, wenn das Gefühl nirgends am einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht: so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges“ (P 131 f.).

Das ist der Gedanke der Unsterblichkeit im Sinne der ersten Auflage als immer nähere Vereinigung mit Gott durch die Anschauung, durch Verständnis seines eigenen Wesens.

Und schließlich ist von hier aus eine ähnliche Würdigung der positiven Religionen möglich wie von der ersten Auflage aus. Dort bezeichnet die positive Religion eben den Standpunkt, den die empirische Menschheit bei ihrer beständigen Annäherung an das innere Wesen des Universums in dessen Verständnis erreicht hat, von dem aus nun der einzelne sein Verständnis, seine individuelle Anschauung bildet.

Denselben Wert hat sie nun für das Gefühl. Sie ist zugleich der Faktor, durch den die Fähigkeit des Fühlens im Men-

schen geweckt ist, von wo er auf die Berührungen des Universums aufmerksam gemacht wird.

Das Gefühl des einzelnen ist also durchaus nicht unabhängig davon. Es bildet sich vielmehr unter ihrer Einwirkung und trägt deshalb deren Charakter. Eine jede Religion fühlt besondere Seiten des geistigen Wesens der Welt besonders, die eine mehr, die andere weniger, am meisten nach Schleiermacher die christliche Religion. An dieser Höhenlage der Feinfühligkeit nimmt natürlich der einzelne Mensch teil. So ist sein Gefühl nicht ein abstraktes, sondern eine zeitlich und geschichtlich bedingte Art zu fühlen. Immer neue Werte im Universum sind dem Gefühle zugänglich, immer weiter wird deshalb das religiöse Leben. So gibt es für die Anhänger einer jeden Religion eine bestimmte Art zu fühlen, und eine jede fühlt bestimmte Seiten, bestimmte Wirkungen des Universums. Die ganze Religion wäre die Fähigkeit alles im Universum zu umfassen, was in den einzelnen Religionen bruchstückweise erfaßt ist.

So gilt von jedem Frommen in Beziehung auf seine Stellung zu seiner religiösen Gemeinschaft und Erziehung, was Steffens, sein Freund, gerade aus der Zeit, um die es sich hier handelt, von ihm selbst schreibt: „Damals ward es mir klar, daß ein Positives des Christentums, wenn es auch namenlos blieb, ihn dennoch, von seiner frühesten Kindheit in der Brüdergemeinde an, durchdrang, und daß, was er theologisch-wissenschaftlich Gefühl nannte, zum christlichen Bewußtsein gesteigert, das Ewige, Positive der göttlichen Liebe sei; und das Mißverständnis eines berühmten Philosophen war mir unbegreiflich, ja verletzete mich. Dieses Gefühl war, wie Liebe, so Glaube, wie Gesinnung, so Sinn, der letzte als der Träger und Pfleger der ersteren.“ (Steffens, Was ich erlebte V, 147).

So ist also eine prinzipielle Änderung seiner Anschauung vom Wesen der Religion bei Schleiermacher nicht eingetreten. Warum aber stellt er den einen, wie wir sahen vielfach deutlicheren Begriff zurück und schiebt den anderen vor?

Man könnte es wohl daraus ableiten, daß er das Bedürfnis gehabt habe, mehr die Seite der Religion zu betonen, aus der

zugleich das Gefühl ihrer Gewißheit entspringt, was, wie wir oben sahen, die Gefühlsseite ist.

Dann müßte aber gerade dieser Umstand auch hervorgehoben werden. Diese Frage aber tritt in der zweiten Auflage nicht mehr hervor als in der ersten.

Berücksichtigt man jedoch die Eigenart Schleiermachers als Denker und Schriftsteller, so wird man darauf geführt, einen anderen Erklärungsgrund zu suchen.

Schleiermachers Denken und Schreiben geschieht nicht in eigenen, von ihm selbst geprägten und ihm dann feststehenden Begriffen. Er richtet sich vielmehr nach den Gedanken und Begriffen seiner Umgebung und Zeit und sucht diesen in ihren eigenen Begriffen seine Gedanken klar zu machen. Gerade um dieses Umstandes willen konnte man darauf kommen, ihn als einen Eklektiker zu bezeichnen, wobei man völlig übersieht, daß seine Weltanschauung so gut wie die eines der anderen großen Denker der Zeit eine in sich geschlossene und eigenartige ist. Denn das stempelt doch einen Denker nicht zum Eklektiker, wenn er Resultate des Denkens von anderen annimmt, dann wären es alle Denker. Das vielmehr stempelt ihn dazu, wenn sich bei ihm diese Stoffe nicht zu einer geschlossenen, eigenartigen Weltanschauung gestalten, sondern ein Konglomerat geistreicher Antworten auf Einzelfragen bleiben. Schleiermacher ist nicht Eklektiker, sondern Pädagoge, der die geläufigen Begriffe aufnimmt und sie zur Darstellung seiner Weltanschauung benutzt.

Dies ist schon deutlich in der ersten Auflage der Reden. Hier ist diese Methode angewendet auf die Begriffswelt Fichtes, oder vielmehr der ersten Zeit des Idealismus. Die Reden sind ja eine Schrift aus dem Atheismustreit, für Fichte eintretend durch Verteidigung von dessen grundlegenden Gedanken und Interessen, gegen ihn gerichtet wegen seiner Veringschätzung der positiven Religion und religiösen Gedanken, aber auch wegen der bei ihm vorliegenden Gefahr, die sittliche Gemeinschaft allzu gering zu schätzen neben der Selbständigkeit und Freiheit des Individuums.

Sie tritt hierin Fichte entgegen, indem sie nachweist, daß der

Mensch der Existenz geistiger Wesen um ihn her und geistiger Werte im Universum auf eine ganz ähnliche Weise inne wird, als seiner eigenen geistigen Existenz, durch Anschauung.

Fichte hatte nur die Anschauung des eigenen geistigen Wesens als etwas Gewisses gelten lassen und darauf seine ganze Weltanschauung gebaut. Schleiermacher weist nach, daß man sie nicht isolieren kann und darf von der Anschauung anderer Menschen und des Universums. Er gibt dabei freilich den Gedanken der unmittelbaren Gewißheit der Selbstanschauung auf, gewinnt jedoch eine Position, auf der das sittliche Gemeinschaftsleben der Erkenntnis des eigenen sittlichen Wesens wieder gleichwertig und gleich gewiß zur Seite tritt. Von hier aus bahnt er dann einen Weg zum Verständnis der Erscheinungen des religiösen Lebens <sup>1)</sup>.

Wenn nun dieser in der Auseinandersetzung mit Fichte aufgenommene und für sie wichtige Begriff zurücktritt, so liegt die Vermutung nahe, daß dies veranlaßt ist durch eine Veränderung der Frontstellung.

Tatsächlich ist das auch der Fall. Die erste Ausgabe der Neben bietet eine Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Wissenschaftslehre, die zweite Ausgabe eine solche mit der Identitätslehre Schellings.

Hiergegen spricht nun freilich ein Umstand, nämlich der, daß nirgends bei Schleiermacher irgendwie vor 1806 eine Auseinandersetzung mit Schelling zu konstatieren ist. So erscheint es kühn, eine nun plötzlich hervortretende Umgestaltung seines Denkens auf dessen Einfluß zurückzuführen.

Daß aber dieser Einfluß vorliegt, wird unzweifelhaft an einem Punkte, bei dessen Beachtung wir zugleich einen Fingerzeig darüber erhalten, wie diese Auseinandersetzung sich vollzogen hat. Dieser Punkt, an dem Schellings Einfluß deutlich ist, ist

---

1) Den näheren Nachweis und die Einzelausführung für diese Stellung Schleiermachers, sowie für die hier ausgesprochenen Behauptungen über Fichte und die späteren Ausführungen über Schelling hoffe ich in einer eigenen Arbeit, die das Verhältnis von Herder, Fichte, Schelling und Schleiermacher behandeln soll, geben zu können.

Schleiermachers Ansicht über die Bedeutung der Natur für die Religion.

In der ersten Ausgabe ist die Natur nur der Vorhof der Religion, und diese schreitet unaufhaltsam über die Stufe hinaus, wo die Natur etwas für sie bedeutet (P I, 83 ff.).

In der zweiten Ausgabe aber heißt es: „Folget mir zur äußeren Natur, welche von so vielen für den ersten und einzigen Tempel der Gottheit und vermöge ihrer eigentümlichen Art, das Gemüt zu berühren, für das innerste Heiligtum der Religion gehalten wird, jetzt aber, wiewohl sie mehr sein sollte, fast nur der Vorhof derselben ist“ (P II, 79). Das ist einerseits eine Stellungnahme gegen die einseitige Vergötterung der Natur, aber andererseits ist auch zugestanden, daß die Natur wirklich einen Wert hat für die Religion, ihn haben soll, und daß sie eine eigentümliche Art hat, das Gemüt zu berühren. Das ist teils Ablehnen von, teils Eingehen auf Gedanken Schellings.

Ebenso ist es in einer anderen Stelle. Fest hält er hier aus der ersten Ausgabe, daß nicht Furcht vor den Kräften der Natur zur Religion führe (P II, 80). Aber es gibt auch eine Ehrfurcht vor ihnen, die von Furcht frei ist, und „von jener heiligen Ehrfurcht nun, wenn ihr sie verstehen könnt, will ich euch gern zugeben, daß sie das erste Element der Religion ist“ (P II, 84).

Ebenso hält er fest, daß die Bewunderung einzelner Schönheiten der sichtbaren Welt als Bewunderung dessen, was doch nur Erscheinung, nicht Wesen (Ding an sich) ist, nicht Religion ist (P II, 85). Aber hinzugefügt wird nun, daß es doch auch eine Bewunderung dieser Schönheit gebe, für die durch diese Schönheit das innere Wesen der Welt erschlossen wird.

„Ja, wenn sie (die Bewunderer der Schönheit der Welt) Kinder wären, die wirklich, ohne etwas anderes zu sinnen und zu wollen, ohne Vergleichung und Reflexion das Licht und den Glanz in sich aufnehmen und sich so durch die Seele der Welt aufschließen lassen für die Welt, und dies andächtig fühlen und immer nur hierzu aufgeregt werden durch die einzelnen Gegenstände, oder wenn sie Weise wären, denen in lebendiger Anschauung aller Streit aufgelöst ist zwischen Schein und Sein, die

eben deshalb wieder kindlich können bewegt werden und für die jene Vernünfteilen nichts wären, was sie stören könnte: dann wäre ihre Freude ein wahrhaftes und reines Gefühl, ein Moment lebendiger, froh sich kundgebender Berührung zwischen ihnen und der Welt. Und wenn ihr dieses Schönere versteht, laßt euch sagen, daß auch dies ein ursprüngliches und unentbehrliches Element der Religion ist“ (P II, 86).

Hier ist überall deutlich der Einfluß der Naturbegeisterung Schellings. Durch ihn erst ist neben die einseitige Beachtung und Wertschätzung des Geistigen die des Natürlichen getreten. Schleiermacher ging in seiner Weise darauf ein und offenbar nicht nur theoretisch. Diese Art der Freude an der Natur, bei der durch sie etwas Ewiges, Unendliches hindurchzuschimmern scheint, wurde ihm offenbar zur selbsterlebten Erfahrung.

Die oben angeführten Stellen weisen uns aber auch hier auf einen anderen Mann, durch den eben diese Seite der Weltanschauung Schellings Schleiermacher nahe gebracht wurde. Gerade der Naturforscher, der sich zuerst und am eifrigsten Schelling anschloß, vertrat sein Denken in der Nuance, daß durch alles in der Natur ein Ewiges, teils rätselhaft Grauensvolles, teils Anziehendes und Verständliches hindurchschimmere und erfaßt werden müsse. Es ist Steffens. Er ist es, der die oben verlangte kindliche Hingabe an die Natur besaß oder vielmehr als Weiser wieder errungen hatte (s. a. Huber, Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, S. 84).

Gerade dies religiöse Verhältnis zur Natur, daß er auch in ihr das Geheimnis schaue, was Fichte nur im Menschen gelten lasse, bezeichnet er selbst als seinen Unterschied von Fichte. „Er [Fichte] mußte keinen Baum, kein Tier, am allerwenigsten eine reiche Gegend jemals lebendig aufgefaßt haben. Daß nicht allein in den menschlichen Gestalten und Taten, sondern auch in jener reichen Fülle von Bildungen, Entwicklungen und Gestalten das eigentliche, innerste, geistige Mysterium unseres Daseins verborgen liege und erkannt werden müßte, schien ihm völlig fremd geblieben zu sein“ (Steffens: Was ich erlebte, IV, 165). Deshalb wendet er sich der Identitätslehre zu (IV, 160).



Ist nun Steffens der Vermittler, so erklärt es sich auch, warum wir kein literarisches Denkmal der Auseinandersetzung haben und warum sie so unvermittelt 1806 hervortritt. Sie vollzog sich dann eben auf dem Wege persönlichen Austausches und persönlicher Einwirkung auf jene unmerkliche Weise, in der das gewöhnlich geschieht. Und erst als Schleiermacher die Neben wieder durcharbeitete, wurde ihm klar, daß hier manches mit seinen jetzigen Gedanken nicht mehr übereinstimmte.

Diese persönliche Einwirkung war möglich, weil Steffens seit 1804 mit ihm zusammen in Halle lebte und bald sein inniger Freund war und zeitlebens blieb. Er wird in Schleiermachers Briefwechsel zuerst erwähnt unterm 11. November 1804 (Aus Schleiermachers Leben in Briefen, IV, 106). Schon am 15. Dezember 1804 wird er als Freund genannt (ebenda IV, 108), und vom Frühjahr 1805 an besteht ein inniger Freundschaftsbund (ebenda IV, 112).

Daß ihr persönlicher Austausch sich auch auf die Anschauung der Natur bezog, zeigt eine Stelle im Briefwechsel selbst schon. Im März 1808 schreibt Steffens an Schleiermacher: „Wenn Wut und Leidenschaften den Menschen betört, bleibt doch die Natur ewig heiter und groß. Gibt es andere Gesetze als ihre?“ (A. a. o. IV, 154.) Solche eine Äußerung, die das Einverständnis als selbstverständlich annimmt, ist nur möglich, wenn über diese Sache die Anschauungen ausgetauscht wurden und man zu gleichen Gedanken gekommen war.

Doch wir haben noch eine deutlichere Äußerung von Steffens, die uns bezeugt, daß er sich bewußt war, gerade in dieser Beziehung bedeutenden Einfluß auf Schleiermacher geübt zu haben. Er schreibt bei Schilderung jener Zeit in Halle: „Durch meinen Freund Zwesten ist bekannt, wie sehr er [Schleiermacher] auf meine naturwissenschaftlichen Ansichten einging, wenigstens insofern diese in der größeren Allgemeinheit sich äußerten“ (Was ich erlebte V, 143).

Und schließlich besitzen wir noch eine authentische Äußerung Schleiermachers selbst über sein Verhältnis zu Steffens. Er wünschte ihn als Professor an die Universität Berlin und schreibt

darüber: „Ich habe schon erklärt, daß, was ich auf diesem Gebiete [der Philosophie] leisten kann, gar nichts ist ohne Steffens“ (Aus Schleiermachers Leben in Briefen IV, 154).

Das deutet doch darauf hin, daß er Steffens als eine Ergänzung seines eigenen Gedankenkreises betrachtet, eben deshalb, weil er es selbst erfahren hat, daß er solch eine Ergänzung bietet.

So scheint mir das plötzliche Auftreten des Einflusses Schellings bei Schleiermacher durch diese Vermittelung völlig erklärt.

Wie erklärt es sich aber, daß infolge dieses Einflusses der Begriff „Anschauung“ verschwindet?

Um dies zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Entwicklung der Gedanken Schellings werfen.

Schelling war zuerst aufgetreten als begeisterter Anhänger Fichtes. Aber ein aufmerksamer Beobachter hätte von Anfang an einen kleinen Unterschied zwischen beiden wahrnehmen können, aus dem schließlich die große Kluft entstand, die sich zwischen beiden auftat, und die breiter und breiter wurde.

Man kann Schelling den Repräsentanten der Linken des Idealismus nennen in jener ersten Zeit.

Für beide ist ja der Mensch in seinem ewigen, unendlichen Streben alles, das Wesen der Welt. Sein Wesen ist aber wiederum uneingeschränkte Freiheit und starke Selbständigkeit.

Bei Fichte ruht jedoch im Hintergrunde seines ganzen Denkens ein starkes ethisches Interesse. Frei soll und muß der Mensch sein, damit er ein selbständiger sittlicher Charakter sein kann. Das ist sein Ziel. Aus dem absoluten Wesen des Menschen leitet er deshalb für diesen vor allem ein ethisches Sollen ab. Er soll ein sittliches Wesen sein, das ist die innerste Triebfeder seines Wesens für Fichte.

Bei Schelling ist das vorherrschende Interesse, dem Menschen das Recht eigenen, freien Seins und Denkens gegenüber allen Schranken der traditionellen Anschauungen und Urteile zu erkämpfen, ein wirkliches Ausleben und Ausbilden seiner Individualität zu ermöglichen.

Dieser Unterschied wurde klar, als Schellings Interessen sich auf die Erforschung der Natur zu lenken begannen.

Nichte mit seinem ethischen Interesse konnte die Natur wohl als ein Produkt des menschlichen Geistes gelten lassen, daß aber in diesem Produkte nun dessen eigentliches Wesen noch erkannt, angeschaut werden könne, das konnte er nicht zugeben. Nur in sich selbst erkennt der Mensch das Wesen des Ich und von da aus kann er behaupten: ich bin der Absolute, also ist die Natur mein Produkt. Nur in ihm eben ist das Sittliche.

Für Schelling ist das anders. Er kann sagen: dieses gewaltige Ringen und Streben nach Eigenbildung, welches das Wesen des Ich ist, sehe ich auch in der Natur. Sie ist ein Produkt des Ich, aber nicht nur so, daß sich das Ich hier ein Wertloses entgegensezt, sondern so, daß es in ihr jedes Stadium seiner Entwicklung, das es im Streben, volles Ich zu sein, durchschreitet, außer sich sezt und es so außer sich anschaut. So ist die ganze Natur ein außer dem Ich geseztes Ich, und das Wesen, Ringen und Streben des Ich kann in ihren verschiedenen Zuständen angeschaut werden.

„Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“ (Schellings gesammelte Werke II, 56).

Das sind die Gedanken der Naturphilosophie, die Schelling 1799 und 1800 entwickelt. In ihnen ist der Idealismus noch nicht überschritten. Wohl aber ist das ethische Interesse desselben stark zurückgetreten. Die ringende und strebende Kraft ist das Wesen des Ich und der Natur.

Je stärker jedoch bei Schelling das naturwissenschaftliche Interesse wurde, desto entschiedener drängte seine ganze Anschauungsweise über den Idealismus hinaus. Je mehr er erkannte, daß im Naturleben ein eigener, dem Geistesleben entgegengesetzter Wert liege, desto entschiedener mußte ihm der Gedanke hervortreten, daß hier zwei gleichwertige Gegenpole seien, die beide aus dem Absoluten hervorgehen, ihren Vereinigungspunkt aber weder im Ich noch in der Natur, sondern hinter beiden hätten. Es sind zwei Pole eines Absoluten, dessen Wesen eben darin besteht, daß es beides, die Identität von Geist und Natur, der Vereinigungspunkt ihres Gegensatzes, der Ruhepunkt ihres Kampfes ist.

Der Fortschritt zur Identitätslehre und der Bruch mit dem

Idealismus wurde zum ersten Male ausgesprochen von Hegel, dessen Wirksamkeit damit beginnt (Differenz des Fichteschen und Schellingschen „Systems der Philosophie“ Juli 1801).

Mit Recht hat man deshalb auch diese Wendung mit seinem Einfluß auf Schelling in Verbindung gebracht. Nur darf man darüber nicht vergessen, daß auch Schellings eigene Entwicklung zu diesen Gedanken hindrängte, Hegel aber nur den letzten Anstoß geben konnte, daß diese Gedanken deutlich hervortraten.

Und außerdem glaube ich, muß man noch einen anderen die Entwicklung beschleunigenden Faktor mit in Betracht ziehen, das ist Schleiermachers Gedankenwelt, wie sie in den Reden hervortritt.

Was den Schritt zur Identitätslehre verzögern mußte, war die Erkenntnistheorie des Idealismus, nach der es eben keine Erkenntnis dessen, was außer dem Ich ist, geben kann. Je begeisterter sich Schelling an den Idealismus angeschlossen hatte, um so größer mußte diese Schwierigkeit für ihn sein. Andererseits drängte das immer stärker werdende Interesse an der Natur, der Einfluß Herders, Steffens und vor allem Goethes immer energischer über den Idealismus hinaus.

Nun hatte aber Schleiermacher schon diese Erkenntnistheorie in gewissem Sinne überwunden. Nach ihm gab es ja Erkenntnis von etwas außer dem Menschen, die Anschauung geistigen sittlichen Werdens und Lebens in anderen Menschen und im Universum.

Das war freilich nicht das, was Schelling brauchte. Vielmehr das Gegenteil davon. Schleiermacher vertritt ja mit vollem Bewußtsein die Seite der Gedanken Fichtes, die von ethischen Interessen getragen war, und bildet sie weiter aus.

Schelling lehnte deshalb mit aller Energie die Gedanken der Reden bei ihrem ersten Erscheinen ab. Schleiermacher konstatiert im Universum ein über dem Menschen stehendes Geistiges, zu dem er hinstrebt und zu dem er mit Ehrfurcht aufblickt. Schelling kennt nichts Höheres als den Menschen in seinem ewigen, ringenden Leben, das Wesen der Welt. Schärfere kann der ganze Widerspruch der beiden Denker nicht formuliert werden, als in Heinz Widenorsens epikuräischem Glaubensbekenntnis, mit dem Schelling auf die Reden antwortete:

„Wißt auch nicht, wie mir vor der Welt sollt grausen,  
 Da ich sie kenne von innen und außen,  
 Ist gar ein träg und zahmes Tier,  
 Das weber dräut dir noch mir,  
 Muß sich unter Geseze schmiegen,  
 Ruhig zu meinen Füßen liegen.  
 Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,  
 Der Geist, der sich in allem bewegt“.

(Schellings Leben in Briefen, herausg. von G. L. Witt,  
 1. Bd., S. 282 ff.)

So ist bei Schleiermacher das Wesen der Welt ein Geheimnis, das sich dem Gemüt des Menschen in heiliger Ahnung allmählich erschließt, bis es in immer klarerer Anschauung vor ihm steht. Bei Schelling, „da ich sie kenne von innen und außen“, ist die Welt das Begriffene, dem Intellekt Zugängliche und Erfaszbare, ihr Wesen, die strebende Kraft des Menschen selbst.

Doch trotz dieses Unterschiedes ändert Schelling sein Urteil über die Reden. Am 3. Juli 1801 schreibt er an A. W. Schlegel über sie: „Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Original-Philosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir bloß aus sich selbst entsprungen, und ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums, und gleichwohl muß, wer etwas der Art hervorbringen will, die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde, göttliche Inspiration geschrieben“ (a. a. D. I, 345).

Diese Änderung seiner Ansicht über die Reden trifft zeitlich genau zusammen mit seinem Übergang zur Identitätslehre. Im folgenden Brief (a. a. D. I, 346) teilt er Schlegel mit, daß er am „Bruno“ arbeite.

Und den Schritt zu diesem System tat er, indem er, wie Schleiermacher schon vor ihm, behauptet, daß es eine Anschauung des Universums gebe, und sich so das letzte Hindernis aus dem Wege räumt, das ihm die kritische Erkenntnistheorie für die rechte

Würdigung der Natur bereitet hatte. Die erneute Lektüre der Reden gab ihm dazu wohl den entscheidenden Impuls.

Freilich dürfen wir hier nicht vergessen, daß der grundlegende Unterschied zwischen beiden bestehen bleibt. Beide gingen von Fichtes Anschauung des Menschen von sich selbst als geistigem Wesen aus. Für Schleiermacher war das eine gewordene Anschauung des eigenen werdenden sittlichen Charakters, für Schelling die von der im Menschen ringenden, strebenden Kraft.

Ebenso ist es nun mit dem Universum. Die Anschauung des Universums bei Schleiermacher ist eine durch lange historische und dann wieder individuelle Entwicklung gewordene; gebildet vom Gemüt des Menschen, erstreckt sie sich auf dessen inneres, geistiges, sittliches Wesen.

Für Schelling ist es eine unmittelbare, dem Menschen in sich selbst gegebene Anschauung, die er nur erst finden muß. Es ist ja die Anschauung der ewigen, lebendigen Kraft in der Natur. Was er als Idealist in sich für das Wertvollste erklärte, von dem erkennt er nun, daß es auch draußen in der Natur ist und wirkt, und erklärt es für das Absolute.

Diese Anschauung nun gibt dem Menschen erst den Schlüssel zu aller anderen Erkenntnis. Sie ist grundlegend für den Aufbau eines Systems des Wissens. Sie ist gewissermaßen eine intellektuelle Funktion des Menschen.

Für Schleiermacher ist die Anschauung des Universums Religion, Glauben des Menschen, seine Frömmigkeit, in der er eine Absicht, Zweck und Ziel der Welt ahnt, einen Willen in ihr glaubt.

Für Schelling ist die Anschauung desselben die erste Tat der Wissenschaft, ohne die diese nur tote Einzeluntercheidung ist. Die Anschauung erst gibt das Verständnis des wahren Wesens für alles, was die Einzelbeobachtung konstatiert. Hier ist der ganze Unterschied beider klar.

Es ist klar, daß Schleiermacher zu diesen Gedanken Stellung nehmen mußte. Veröffentlichte er die Reden zum zweiten Male in derselben Form, so lag die Gefahr nahe, daß alle die, die von Schelling beeinflusst waren, seine Gedanken in dessen Sinn umbogen.

Entweder mußte er durch eine deutliche Auseinandersetzung mit Schelling über den Begriff dieser Gefahr vorbeugen, oder er mußte einen anderen Begriff wählen und diesen fallen lassen.

Er beschritt den zweiten Weg, offenbar, weil er glaubte, hierdurch seinen Unterschied von Schelling am klarsten hervortreten zu lassen. Indem er das Gefühl als Wesen der Religion bestimmt, betont er tatsächlich das, was bei Schellings Anschauung fehlte, und schließt möglichst alles Intellektuelle aus. Er glaubte so jedenfalls gänzlich der Gefahr vorgebeugt zu haben, daß man je aus dem, was er als religiöses Leben des Menschen darstellte, wieder eine Wissenschaft mache. Hieraus ist auch zu erklären, warum er auch die religiösen Begriffe und Gedanken vom Wesen der Religion möglichst auszuschließen suchte. Alles, was die Möglichkeit gab, hier an wissenschaftlich bewiesene oder beweisbare Begriffe, Sätze, Lehren zu denken, sollte vermieden werden.

Doch nicht nur der Eindruck, daß er so am klarsten den Unterschied der Religion von dem, was Schelling Anschauung nannte, hervorheben könne, scheint ihn zum Aufgeben dieses Begriffes veranlaßt zu haben. Wir sahen oben (S. 75. 80), daß er „Anschauung“ nun der Wissenschaft zuschreibt<sup>1)</sup>. Die andere von Schelling scheidende Behauptung: Anschauung gehört in das Gebiet der Religion und nicht in das der Wissenschaft, konnte er eben nicht aufstellen. Von seinem Standpunkte aus mußte er vielmehr zugeben, daß eine gewisse Anschauung auch in der Wissenschaft notwendig ist. Die Wissenschaft soll ja auch nach Schleiermacher nicht nur Tatsachen und Einzelheiten konstatieren, sondern im Zusammenhang erfassen. So soll die Naturwissenschaft nichts Einzelnes, sondern die ganze Natur, die Geschichte ein Volk in seinem Charakter und seine Geschichte ihrem inneren Wert nach im Zusammenhang mit diesem Charakter erfassen. Diese Konstruktion des Ganzen aus den Einzelbeobachtungen ist auch Anschauung, freilich als Ziel, nicht als Ausgangspunkt wie bei Schelling.

Was ihn in dem allen von Schelling schied, konnte er in den

1) Man vgl. auch den Satz: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche“ (P II, 50. 51).

Reden nicht ausführen, und so ließ er den ohne solche Ausführung zweideutigen Begriff fallen. Ja, er vermied ihn sogar mit einer gewissen Angstlichkeit auch an Stellen, wo er völlig neutral gewesen wäre. (Man vgl. P II, 81, 3; 94, 5; 107, 1; 127, 2; 151, 7; 164, 2. 3; 167, 6; 173, 9; 181, 11; 194, 12; 195, 17; 196, 7; 198, 7; 257, 2. 3. 7. 12; 269, 4; 279, 9; 283, 3. 6; 288, 3; 289, 3 u. ä. mit dem Texte der ersten Auflage.)

Schließlich aber ist noch ein dritter Grund ausschlaggebend gewesen. Schleiermacher glaubte durch den Begriff „Gefühl“ eine Seite seiner Gedankenwelt mehr in den Vordergrund schieben zu können, die vorher etwas zurücktrat, ihm aber gerade durch Schellings und Steffens Einfluß besonders wichtig geworden war.

Nach Schleiermachers Weltanschauung ist das Wesen der Welt Geist. Dieser Geist in der ganzen Welt ist eine Einheit. Doch ebenso wie er Einheit ist, ist er auch wieder geteilt in unendlich viele Individuen, die eben durch ihr gegenseitiges Verständnis für einander, ihre Liebe zueinander, aneinander gefesselt sind, so daß die Einheit des Geistes erhalten bleibt. Deshalb ist eine Familie, die aus vielen Individuen besteht und doch eine Einheit ist, „das gebildetste Element und das treueste Bild des Universums“ (P I, 214) und das „Verschmelzen“ der Individuen „nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen“ ist Annäherung an das Universum (P I, 216).

Diese Einheit der Welt ist natürlich bei Schelling das Wichtigste. Sie sucht nun auch Schleiermacher mehr zu betonen <sup>1)</sup>.

In der ersten Auflage ist die Rede von „Geistern“, die auf die Erde verpflanzt werden. Die zweite Auflage will deutlich betonen, daß sie vor ihrem Eintritt ins Menschenleben und während dieses Lebens in der Einheit des Geistes begriffen bleiben. Sie sagt deshalb: „der Geist, wie er uns im Endlichen erscheint“ (P II, 53).

In der ersten Auflage sind auch die Männer, die Gott und Menschheit verbinden, beschrieben als gewordene, empirische Individuen. In der zweiten ist die Möglichkeit angenommen, daß

1) Also auch hier ist es nicht ein Neues, was in seine Gedankenwelt eintritt, nur das energichere Betonen eines Vorhandenen.



ihre Mittlernatur „als unmittelbare Gabe von oben“ stammt. Sie sind ja Ausprägungen des allgemeinen Geistes im Endlichen, der sie sofort vollendet darstellen kann. Es tritt das Selbsttätige daher zurück (vgl. P 8. 9 I und II).

Das ist deutlich der Weg zur späteren Christologie Schleiermachers. In der ersten Ausgabe der Reden ist „das wahrhaft Göttliche“ in Christus „die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war . . . sich in seiner Liebe ausbildete“ (P I, 283. 84). Dieser Wortlaut bleibt in sämtlichen Ausgaben der Reden. Aber nach der späteren Anschauung von Schleiermacher ist diese Darstellung in ihm gegeben, nicht erst ausgebildet.

Doch wenn nun nach Schleiermachers Weltanschauung jedes Individuum eine endliche Gestaltung des unendlichen Geistes ist, so muß dieser Geist der Hintergrund seines Wesens sein, und es muß ein Band vorhanden sein, das es mit diesem zusammenschließt. Dieses Band ist eben der Punkt, an dem sich das Individuum erfahrungsgemäß mit etwas nicht völlig ihm Gehörigen berührt, das Gefühl.

Dieser Berührungspunkt war auch in der ersten Auflage der Punkt, wo sie eins waren. Durch das Anschauen verstand ein Individuum das andere, nahm es in sich auf, wurde eins mit ihm. Dasselbe geschah gegenüber dem Univerſum. Aber hier war es ein Einswerden.

Sobald man sagt, das Gefühl ist der Einheitspunkt, wird die Sache anders. Nun ist die Einheit ein Sein, ein Zustand. Das will ja Schleiermacher auch betonen. Aber indem er das betont und dieses Einssein mit der Religion identifiziert, ändert sich nun doch seine Anschauung von der Religion an einem Punkte, wo es für die spätere Zeit wichtig, ich möchte fast sagen verhängnisvoll wurde.

Die Religion ist nun nicht mehr werdendes Verständnis des Univerſums, sondern eine ein für allemal gegebene Einheit mit diesem im Gefühl. Sie ist die Tatsache, daß der Mensch ein Stück der Geisteswelt ist. Kraft dieser Tatsache steht er in beständiger Wechselwirkung mit Geist außer ihm. Diese Wechselwirkung ist sein Gefühl, in dem er die von außen kommenden

Einwirkungen wahrnimmt. Diese Tatsache kann nun in mehr oder weniger klaren Begriffen erfaßt werden, aber vorhanden ist sie überall und bei allen.

Nun ist es auch nicht mehr eine bestimmte Höhenlage des höheren Gefühls — diejenige, in der es den geistigen Inhalt des Universums fühlen kann —, die Religion ist, sondern jedes Gefühl ist fromm, jedes Gefühl ist Konstatierung der Tatsache, daß der Mensch mit dem allgemeinen Geiste außer ihm in Wechselwirkung steht. So ist die Frömmigkeit ein ein für allemal vorhandenes Leben und Sein in Gott, das freilich nicht allen deutlich, aber bei allen vorhanden ist.

So ist es auch nach der ersten Auflage der handelnde Gott, den die Religion wahrnimmt, nicht der seiende. In der zweiten Auflage ist es der im Gefühl unmittelbar gegenwärtige Gott, den sie wahrnimmt. Deshalb ist es auch nicht glaublich, daß ein Mensch ohne Religion sei, sonst müßte er ja ohne Gefühl sein (P I, 129 f., P II, 130). In der ersten Auflage kann sich die Religion auch auf das erstrecken, was außer uns ist, in der zweiten Auflage ist sie in uns, das „unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl“ (P 121 f.).

Ebenso ist es auch mit der Unsterblichkeit. Sie ist nach der ersten Auflage eine Aufgabe, durch Anschauen des Universums sich diesem Ziele immer mehr zu nähern. Nun ist sie „das ewige, unwandelbare Dasein“, das jeder Fromme „in sich trägt“ (P 131 f.); Voraussetzung, nicht Ziel der Religion, oder vielmehr die Religion selbst.

Dort ist die Religion die Erkenntnis, in einem geistigen Universum zu stehen. Hier ist sie dieses Stehen in ihm selbst. Sie ist gewissermaßen selbst etwas Metaphysisches.

So weit geht er in diesem Zusammenhang, daß er alles Gefühl als religiös bezeichnet. „Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer, sie deute auf einen krankhaften und verderbten Zustand des Lebens“ (P II, 57). Eine jede Empfindung ist ja eine Berührung von Mensch und Universum, ein gemeinsames Sein beider. Nur krankhafte Empfindungen gibt es, die nicht durch solches Zusammen zu stande kommen.

So kommt Schleiermacher in Konsequenz dieser Anschauung zu einem gewissen Widerspruch mit der oben angeführten Ansicht, nach der das Gefühl nur insofern Religion ist, als es eben Fühlen des geistigen Wertes im Universum ist.

So kommt schließlich in den Begriff des Gefühls und damit in den Religionsbegriff selbst eine Unklarheit, die notwendigerweise zu einer weiteren Entwicklung seiner Gedanken führen mußte.

An einem Punkte scheint freilich durch dies Hervortreten des Gefühls ein Vorteil erzielt zu sein. Wenn man so die Religion als einen, in jedem Menschen vorhandenen Zustand faßt, so könnte man denken, ihre Gewißheit viel deutlicher nachgewiesen und ihre Bedeutung für das menschliche Geistesleben nachdrücklicher belegt zu haben, als dann, wenn man sie nur als Produkt des Menschen faßt.

Aber es scheint nur so, denn daß das Gefühl Sein Gottes im Menschen ist, das leuchtet dann doch wieder nur dem Religiösen ein.

Erkauft aber ist dieser scheinbare Vorteil durch eine völlige Entwertung des begrifflich Gefassten in der Religion.

Während nun von der anderen Gedankenreihe aus sämtliche Religionen gewürdigt werden können als Stufen einer Entwicklung, die zu einer klareren Anschauung des Universums führt, werden sie in dieser Gedankenreihe alle gleich wertlose Versuche, das allein Wahre, das Gefühl, zu verstehen und zu deuten.

Und während dort die Charakterentwicklung des Menschen der ausschlaggebende Faktor für die Religion ist, würde dies nun gleichgültig werden. Sie ist ja da, gegeben in jedem Menschen.

So würde Schleiermacher, wenn er dieser Anschauungsweise das Übergewicht eingeräumt hätte, gerade das aufgegeben haben, was an seinem Religionsbegriff das Größte und Wichtigste ist, daß die Religion ein Produkt des menschlichen Geistes ist, verschieden gestaltet je nach seiner intellektuellen und sittlichen Höhenlage, aber immer ein Versuch, sich das Universum von der erreichten Höhenlage aus in seinen Zwecken und Zielen als ein Wesen voll Wille und Absicht, als Geist, klarzumachen.

Schleiermacher ist dieser Gefahr nicht erlegen, wohl aber ist er vielfach so verstanden worden, als sei diese Gedankenreihe die Hauptsache für ihn, was niemals der Fall war.

Auch in der zweiten Ausgabe der *Reden* bleibt die durchschlagende, maßgebende Reihe die, nach der die Religion Produkt des Menschen ist, ein Erfassen des Unendlichen in größerer oder geringerer Annäherung.

Die Schelling sich annähernde Gedankenreihe hätte auch niemals in seiner Weltanschauung Raum gehabt, wenn sie wirklich völlig die andere ausschloße. Das tut sie jedoch nicht. Sie kann vielmehr in gewisser Weise der anderen untergeordnet werden.

Auch nach der ersten Gedankenreihe sind alle Gefühle, sogar die sinnlichen Gefühle, in Wirklichkeit Berührung mit dem Universum. Dieses ist ja die eigentliche, die Welt der Erscheinung für den Menschen nur hervorrufende Wirklichkeit. Hier berühren sich also beide Gedankenreihen. Nur dürfte Schleiermacher dies nicht Religion nennen. Religion wird nach seinen eigenen ursprünglichen Gedanken alles Fühlen erst dann, wenn es ein Fühlen geistiger Werte in diesen Berührungen ist.

Also das hielt er in beiden fest: Der Mensch lebt in beständiger Wechselwirkung mit dem Universum. Er ist Teil des Universums. Nach der einen Gedankenreihe nun sagt er, diese Wechselwirkung, dieses Teilhaben am Universum, ist Religion. Er tut dies in dem Bestreben, das Recht der Religion zu erweisen an einem Punkte, den ihm auch das neueste philosophische System Schellings zugesteht.

In Wirklichkeit ist und bleibt ihm aber Religion das Bewußtsein dieses Anteils und dieser Wechselwirkung, das dadurch erlangt wird, daß der Mensch das Universum als inneres, geistiges Wesen empfindet und versteht. Hier aber ist die tiefe Kluft zwischen ihm und Schelling. Für Schelling ist das Verständnis des Universums, die Erkenntnis seines ewigen, unergründlichen Seins, aus dem ewig der Gegensatz des Lebens, Geist und Natur, hervorgeht und in dem er doch wieder eins ist.

Für Schleiermacher ist die Erkenntnis des Universums die Erkenntnis, daß sein Wesen das Hervorbringen, Sein und Werden individueller Geister in ihrem geistigen und sittlichen.

Werte ist, und das Leben des Universums das Streben dieser Geister, sich immer besser zu erkennen. — Schleiermachers persönliche Interessen sind eben ethische, die ästhetischen von außen genährt, deshalb in der 2. Auflage stärker als in der ihm eigenen ersten.

Die Abhängigkeit von Schelling ist viel geringer als man oft glaubt <sup>1)</sup>; das Entscheidende ist: der Begriff Anschauung wird zuerst von Schleiermacher auf das Universum angewendet und in religiösem Sinn, dann von Schelling aufgegriffen in intellektuellem.

Wenn deshalb auch beide Weltanschauungen sagen, das Individuum ist Teil des Universum, so meinen sie etwas völlig Verschiedenes damit. Der Versuch Schleiermachers, hier eine Einheit zu konstatieren, mußte die Gefahr herbeiführen, daß er sein Eigentümlichstes aufgebe, daß er mißverstanden werde, wie man ihm ja geradezu die Ansicht Schellings zuschrieb, und mußte schließlich doch mißlingen. Weil aber dieser Versuch nicht völlig aus Schleiermachers Eigenheit entsprang, mußte dieser auch wieder darüber hinausschreiten. Hier setzt seine weitere theologische Entwicklung ein, deren Verfolgen eine Arbeit für sich ist.

---

4.

## Über Ehescheidung und die kirchliche Trauung bei Ehen geschiedener Personen.

Von

D. Dr. August Ebeling in Hannover.

---

Der nachstehende Aufsatz ist nicht aus einem von Anfang an feststehenden Plane hervorgegangen, sondern allmählich geworden. Zunächst war mir der Umstand, daß ich amtlich an einer Entscheidung darüber mitzuwirken hatte, ob der zweiten Ehe eines geschiedenen Ehemannes die kirchliche Trauung gewährt werden könne,

1) Vgl. auch Huber S. 57 f. 308, der sonst schon erkannt hat, daß die Änderungen der 2. Auflage mit Schelling zusammenhängen.

Anlaß, die betreffenden Schriftstellen genauer zu erforschen. Wenn nun die hier folgende Betrachtung des Korintherkapitels darüber hinauszu gehen scheint, weil sie sich über das ganze Kapitel erstreckt, so liegt das an der Art des Kapitels; sie soll aber kein vollständiger Kommentar sein, sondern doch nur auf die eben berührte Frage zielen. Man mag sie meinethalben eine exegetische Paraphrase nennen, jedenfalls glaube ich dem Kapitel einen kleinen Dienst erwiesen zu haben. Dann wandte ich mich den Evangelien zu, und was ich schon länger als bloße Ansicht gehegt, wurde mir zur Überzeugung und durch die neueren Forschungen über die Handschriften bestätigt, daß wir nämlich im Neuen Testamente kein Gesetz über Ehescheidung haben. Von da war nun der Weg nicht weit zur Betrachtung des heute geltenden Eheschließungs- und Ehescheidungsrechts des B. G. B., und endlich zu fragen, ob nicht die vor Erlaß dieses Gesetzbuches gegebenen kirchlichen Anordnungen nach der von mir gewonnenen Anschauung einer Änderung bedürftig seien. So bilden die Teile dieses Aufsatzes doch ein eng zusammenhängendes Ganze.

Wenn ich nicht erwarten kann, daß den hier folgenden Ausführungen alsbald viele beistimmen, so hege ich doch die Hoffnung, daß es auch jetzt schon kirchliche Kreise gibt, wenngleich vorerst nur kleine Kreise, die ihnen nicht prinzipiell gegenüberstehen und ihnen Freunde gewinnen.

## 1. Die Schriftstellen.

### a) 1 Korinther Kap. 7.

Das siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes hebt sich durch seinen Eingang und seinen Schluß als einen besonderen Abschnitt aus dem Briefe hervor, und so erhebt sich zunächst die Frage, wovon dieser Abschnitt handelt. Sehen wir uns die Überschriften und die von den Exegeten vorausgeschickten Dispositionen des Inhalts an, so finden wir eine große Verschiedenheit. Einige derselben will ich hier anführen.

Der griechische Text bei Tischendorf bietet folgende Überschrift:

De conjugio, caelibatu, viduitate, divortio, conjugio dispari. De circumcissione. De servis. De virginibus. Continentia commendatur. De nuptis et innuptis, filia nubili, nuptiis iteratis.

Diese Überschrift soll wohl keine exegetische Bedeutung haben, so wenig wie bei Theile; wohl aber die folgenden:

H. A. W. Meyer, 4. Aufl. 2. Ausg. 1865, ordnet den Inhalt in dieser Weise:

B. 1—17 Belehrung über die Ehe, eheliche Beiwohnung und Ehescheidung;

B. 17—24 eine Abschweifung darüber, daß die Annahme des Christentums die äußeren Lebensverhältnisse nicht ändern soll;

B. 25—38 endlich über die Jungfrauen:

B. 25—34 inwiefern das Ledigbleiben für beide Geschlechter ratsamer sei,

B. 35—38 ein Vater besser tue, seine Tochter ledig zu lassen, als sie zu verheiraten;

B. 39—40 derselbe Rat, ledig zu bleiben, für die Witwen.

Der spätere Herausgeber des Meyerschen Kommentars, Heinrich, ändert diese Übersicht dahin ab:

B. 1—7 über das Verhalten in der Ehe;

„ 8—9 vom Verhalten der Ledigen;

„ 10—11 von Scheidung christlicher Ehen;

„ 12—17 Verhalten in gemischten Ehen;

„ 18—24 Grundsätzliches: der irdische Beruf und die christliche Pflicht;

„ 25—38 vom Ledigbleiben beider Geschlechter und vom dem Verhalten des Vaters betreffs der Verheiratung der Töchter;

„ 39—40 von der Wiederverheiratung der Töchter.

Wenn er meint, die lose Aneinanderreihung erkläre sich wohl aus der Folge der Anfragen im Gemeindebrief, so setzt er bei den Korinthischen Brieffschreibern allerdings wenig Nachdenken voraus.

Ein Kapitel so krausen Inhalts mußte allerdings die Diastemata und Chorizonten geradezu herausfordern, ihre Kunst an

ihm zu versuchen; wir werden aber finden, daß dasselbe ihrer Kunst gar nicht bedarf.

3. Ehr. R. von Hofmann nimmt eine Dreiteilung an:

- B. 1—9 über das Bedürfnis ehelichen Lebens;
- „ 10—24 über das Verbleiben in der Ehe;
- „ 25—40 über Ehelichung und Verehelichung.

Ist diese Anordnung nicht geradezu als verfehlt zu bezeichnen, so scheint sie doch mehr einem abstrakten Schema als dem Gedankengange des Kapitels selbst entnommen.

Kürzer und wenigstens nicht irre führend lautet die Überschrift in der lutherischen Bibel:

Bescheid auf mancherlei Fragen vom ehelichen, ledigen und Witwenstande,

womit der wesentliche Inhalt des Kapitels wenn auch kurz, doch richtig wiedergegeben ist.

Der Apostel beantwortet in dem Kapitel Anfragen, welche von seiten der christlichen Gemeinde in Korinth an ihn gestellt waren. Daß es eben mehrere Anfragen waren, läßt sich aus B. 1 mit Wahrscheinlichkeit entnehmen; welchen Inhalt aber diese Fragen hatten, welche Formulierung, ob von der ganzen Gemeinde gestellt, ob durch Parteiungen oder durch welche Anlässe hervorgerufen, das alles wissen wir nicht. Lügen uns diese Anfragen vor, so wären uns die Antworten des Paulus vielleicht verständlicher; da das eben nicht der Fall ist, so bot sich für die Erklärung seiner Worte den Exegeten ein großer Spielraum zu Mutmaßungen, um ihre Auffassung in den Text hineinzulegen. Diesen Gang zu gehen, ist indes unsicher; richtiger ist es, wir beschränken uns lediglich auf das, was der Apostel selbst davon uns mitteilt, nämlich, daß er den Korinthern Belehrung über getane Anfragen erteilt, und entnehmen dazu aus dem Kapitel nur noch dies eine, daß diese Anfragen die Ehe betrafen: wie sich Christenleute zur Ehe zu stellen hätten; meint man, es genauer formulieren zu können: ob Ehe und geschlechtliches Tun mit ihrem Christenstande vereinbar sei. Nur mit dieser Voraussetzung wollen wir den Worten des Apostels folgen. Will man das durchaus ein-



Heitliche Kapitel in Teile zerlegen, so würden sich folgende ergeben: B. 1 bis 7; B. 8 bis 24; B. 25 bis 40.

1. Der Apostel beginnt mit der Erklärung: *καλόν (εστιν) ανδρώπω γυναικός μη άπτεσθαι*, was nach Hieronymus, der Vulgata und Luther gemeiniglich übersetzt wird: „es ist einem Manne gut (heilsam), kein Weib zu berühren“, und dahin erklärt wird, daß es dem Manne gut (heilsam) sei, sich des geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, venere abstinere. Wenn nun unmittelbar darauf folgt: „doch wegen der Hurereien habe ein jeglicher seine ihm zugehörige Frau und eine jegliche ihren eigenen Mann“, so liegt in dieser Verbindung zweier scheinbar sich ausschließender Gedanken etwas so Auffälliges, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn die Ausleger darüber nicht einig sind. Der Differenzpunkt liegt vornehmlich in dem Imperativ *εχέτω*, ob er befehlenden oder zulassenden Sinnes sei. Die einen nehmen ihn im gebietenden Sinne: „daß gleichwohl die Ehe Pflicht sei“ (Meyer), oder „daß der Apostel in der anscheinend mit B. 1 in Widerspruch stehenden, aber eben deshalb mit *διὰ τὰς πορνείας* begründeten Weisung eine stetige Ordnung meine, es solle jeder sein Weib, jede ihren Mann haben“ (Hofmann), was ich nur als ein Ehegebot auffassen kann. Aber — abgesehen davon, daß dies dahin führt, Paulus sehe den Zweck der Ehe nur in der Berhütung der Hurerei, denn er gibt ja nur diesen einen Grund für die vermeintliche stetige Ordnung an —, wie will man dies Gebot, sich zu verehelichen, in Einklang bringen mit B. 7, wo Paulus seinen lebhaften Wunsch (*θελω*) ausspricht, alle Menschen möchten sein wie er, d. h. ehelos, und mit B. 8, wo der Apostel den ledigen Männern und Witwen den Bescheid erteilt, ehelos zu bleiben, und mit B. 27, wo der Apostel rät, wer ledig sei, solle keine Frau suchen? Und wir dürfen doch auch dem Apostel nichts Ungereimtes unterschieben; ungereimt aber wäre es, wenn er den Männern geböte, in die Ehe zu treten, und zugleich B. 38 den Vätern den Rat erteilt, ihre Töchter nicht in die Ehe zu geben. Und endlich, wie sollen wir dies Ehegebot mit B. 1 in Einklang bringen? Entweder ist dann B. 1 völlig überflüssig, oder er steht mit B. 2 in Widerspruch, denn daß der Verheiratete kein

Weib berühre, wäre selbst dann unmöglich als des Apostels Meinung anzunehmen, wenn er nicht in V. 3 die entgegengesetzte Weisung gäbe. Ein Gebot also oder eine Pflicht, trotz des V. 1 in die Ehe zu treten, kann der Imperativ ἐχέτω nicht enthalten.

Andere nehmen daher diesen Imperativ im Sinne der Zulassung. Das ist die uralte Auffassung der Stelle. Luther sagt: „Es ist im Neuen Testament nicht Sünde, ohne Weib und Kind sein, wie im Alten, das ist: wer die Gabe hat, daß er mit Lust und Liebe keusch kann leben, der kann gute Tage haben [nämlich von den Ehe Sorgen frei bleiben]; wo aber diese Gnade nicht ist, da ist's besser ehelich werden“. Damit gibt er zwar zunächst den Inhalt von V. 8 u. 9 an, aber wir entnehmen seinen Worten, daß auch er ἐχέτω als Zulassung faßt. Die meisten evangelischen Exegeten folgen ihm darin, und es ist nicht zu leugnen, daß damit die oben erhobenen Einwände teils beseitigt, teils abgeschwächt werden. Doch ein klarer Zusammenhang zwischen den beiden ersten Versen wird auch dadurch nicht hergestellt; „sich des geschlechtlichen Verkehrs enthalten ist heilsam für einen Mann, aber um nicht zu huren, kann er heiraten“, ist ein durchaus schiefes Gedanke, denn wer kein Weib berührt, berührt auch keine Hure; diese Begründung also, διὰ τὰς πορνείας, paßt nicht. Aber sie paßt auch nicht zu dem später Gesagten, von V. 28 an, wo Paulus den Grund für V. 1 angibt, denn dort redet er gar nicht von der Enthaltbarkeit, sondern von der Ehelosigkeit, und begründet sie ganz anders. Es ist daher nicht verkehrt, wenn einige Herausgeber in dem Worte ἔχειν, im Gegensatz zu μὴ ἀπτεσθαι, den Sinn finden: geschlechtlichen Umgang zu meiden ist heilsam, aber um Hurereien zu vermeiden, kann jeder mit seiner eigenen Frau ihn pflegen. Denn ἔχειν γυναῖκα hat nicht nur den Sinn, „eine Frau haben“, sondern auch, wie das lateinische habere mulierem, den besondern, wie ihn der Scholiast zu Terent. Ad. 3, 3, 35 angibt: haberi dicitur uxor, dicitur mulier, quum coit. Auch würde sich so besser erklären, warum Paulus die attributive Stellung τὸν ἑαυτοῦ und τὸν ἰδίον, nicht eine prädikative Ausdrucksweise, und entsprechend das individualisierende ἕκαστος, nicht das kollektive πᾶς (vgl. V. 6) gewählt hat. V. 3 ff. wäre dann die

Ausführung des *ἔχειν* <sup>1)</sup>). Aber die Worte *διὰ τὰς πορνείας* wollen sich auch so in den Zusammenhang nicht schicken.

Wir sehen: mit der Auffassung des *γυναικὸς μὴ ἄπεισθαι*, wie sie oben als venere abstinere gegeben, kommen wir zu keinem klaren Resultate. Aber muß denn dies die Bedeutung des Wortes sein? Das ganze Kapitel weist auf etwas anderes hin; nicht von der geschlechtlichen Enthalttsamkeit, sondern von Verhehlichung und Nichtverhehlichung ist im wesentlichen die Rede, und wir erwarten vielmehr einen darauf bezüglichen Leitsatz an die Spitze gestellt zu sehen. Und so ist es auch. Der schon berührte, durch *δέ* angedeutete Gegensatz von *ἔχειν* und *μὴ ἄπεισθαι* führt darauf: wenn *ἔχειν γυναῖκα*: „eine Frau haben“ heißt, so bedeutet *γυναικὸς μὴ ἄπεισθαι*: „keine Frau haben“, genauer und wörtlich übersetzt: „sich nicht an eine Frau binden“ <sup>2)</sup>, also: „nicht in die Ehe treten“. Und nun ergibt sich das Folgende von selbst. Weil die Ehelosigkeit, wie der Apostel wohl weiß und nicht bloß aus den Zuständen in Korinth weiß, zu einer Ungebundenheit, einer Verwilderung des geschlechtlichen Verkehrs führt, so fügt er hinzu: „doch um der Hurereien willen“, damit sie nicht Platz greifen, habe (habeat) „ein jeglicher seine ihm angehörende Frau und eine jegliche ihren Mann“, woraus die Bedeutung des Imperativs zunächst als einer permissiven sich von selbst herleitet. Wenn man freilich gleich hier den B. 9 heranzieht und eine, bei Paulus allerdings öfter vorkommende Breviloquenz annimmt, so könnte man hier ausgesprochen finden, daß jeder, der nicht die Gabe der *ἐγκράτεια* habe und daher von der Freiheit, ein Weib zu haben, Gebrauch macht, seine eigene Frau haben solle. Das wäre zwar eine feste Ordnung, aber kein allgemeines Ehegebot; auch keine Interpretation von Pauli Worten, sondern eine aus ihnen gezogene Folgerung. Und weiter: damit auch aus dem ehelichen Verhältnisse die Hurerei ausgeschlossen bleibe, oder als Antwort auf eine von den Korinthern getane Anfrage, ob geschlechtliches

1) In diesem Sinne, nicht von einer rechtsgültigen Ehe, wird *ἔχειν* auch Kap. 5, 1 gebraucht sein. S. Hofmann zu der Stelle.

2) Dies entspricht der eigentlichen Bedeutung des Verbums. *Συναρθέτες* heißen die ehelich Verbundenen.

Tun sich mit dem Christenstande vertrage, gibt Paulus die Weisung in B. 3, 4, 5, wie diese Ehe gehalten werden soll. So bilden B. 2 bis 5 ein Ganzes, und der Apostel fügt, im Hinblick auf B. 1, ausdrücklich hinzu, daß er dies (*τοῦτο* in B. 6) nicht als Gebot, sondern aus Rücksicht auf die bei Ehelosigkeit drohende Gefahr der Hurerei sage, hält also den in B. 1 ausgesprochenen Grundsatz fest, ja er wiederholt ihn B. 7 als lebhaften Wunsch, daß alle Menschen so sein möchten wie er, nämlich ehelos, ohne sich aber zu verhehlen, daß die Gaben verschieden seien, was ihn eben zu der Zulassung bewogen hat. Damit erhält nun auch das Pronomen *τοῦτο* in B. 6, das die einen auf B. 2—5 beziehen, andere auf B. 5, andere nur auf die Worte *εἰ μήτι ἐκ συμφύωνον* in B. 5 beschränken, seine selbstverständliche Beziehung auf alles in B. 2—5 Gesagte. Danach kann Paulus auch in B. 7 und 8 sich selbst als Beispiel hinstellen, nämlich als Beispiel der Ehelosigkeit, nicht aber erst in B. 7 als Beispiel der continentia (Meyer) — was an sich nicht einmal geziemend und, als unerweisbar, Spöttern und Gegnern gegenüber ungeschickt sein würde — und dann in B. 8 als Beispiel ehelosen Lebens.

Also mit der Erklärung, daß die Ehelosigkeit für den Menschen gut oder heilsam sei — seine Gründe dafür werden wir später kennen lernen — beginnt der Apostel seine Belehrung an die Korinther, doch so, daß er aus Rücksicht auf die menschliche Natur auch die Verhehlung nicht verwirft. Man kann fragen, ob er damit schon bestimmte, von den Korinthern an sie gerichtete Fragen beantwortet, wie denn die Erklärer zum Teil auch schon allerlei Anfragen supponieren. Daß der Apostel mit diesen Versen schon direkt dergleichen Fragen beantwortet habe, ist möglich, denn wir kennen eben das Schreiben der Korinther nicht, und aus der Antwort läßt sich nichts ermitteln. Ebenso möglich ist es aber, daß er erst mit B. 8 *λέγω δὲ* sich den Fragen zuwendet und im Vorhergehenden den Grundsatz aufgestellt hat, von dem aus er nun die an ihn gestellten Fragen beurteilt und beantwortet. Jedenfalls werden wir sehen, wie die Antworten dem im ersten Verse ausgesprochenen Grundsatz und der im zweiten Verse zugelassenen Ausnahme entsprechen.

Man wende gegen die obige Darlegung nicht ein, daß es ziemlich belanglos sei, ob man in V. 1 die Worte *γυναικὸς μὴ ἀπιεσθαι* in dem Sinne nehme: „kein Weib berühren“, oder in dem Sinne: „sich an kein Weib binden, nicht in die Ehe treten“. Denn für den Christen sei es selbstverständlich, daß wer nicht in die Ehe trete, auch kein Weib berühre; die letztere Auffassung führe also auf die erstere zurück. Daß das letzte für den Christen eine der Konsequenzen des ersten sei, ist zuzugeben; aber diese Schlußfolgerung in der genannten Weise auf unsere Stelle zu machen, ist durchaus abzuweisen. Zunächst hat doch die Exegese festzustellen, was der Apostel geschrieben hat; sodann besagt eine Konsequenz mit nichts das, was der Grundsatz besagt, und so auch hier nicht; ferner führt, wie wir gesehen, die übliche Auffassung des ersten Verses in exegetische Schwierigkeiten, die noch niemand genügend hat lösen können, während die andere nicht nur für V. 1 bis 7, sondern, wie wir sehen werden, für das ganze Kapitel den leitenden Faden gibt, der es als ein zusammenhängendes und einheitliches Ganzes erscheinen läßt.

2. Mit *λέγω δὲ* in V. 8 beginnt nun der Apostel die Anwendung von den in den beiden ersten Versen ausgesprochenen allgemeinen Sätzen auf die einzelnen Klassen derjenigen Personen zu machen, welche hier überhaupt in Frage kommen, um zu zeigen, wie sie sich in betreff der Ehe, insbesondere zur Nichtverehelichung oder Verehelichung zu verhalten haben. Seine Worte gelten zuerst *τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις*. Über die Bedeutung dieser Worte kann kein Zweifel bestehen. *ἄγαμος* bezeichnet den ehelosen Mann, sowohl den Junggesellen wie den Witwer; das entsprechende Wort *ἄνυδρος*, gattenlos, umfaßt die Jungfrauen und Witwen. Dies letztere Wort konnte Paulus hier, wo er die betreffenden selbst mit Weisung versieht, nicht anwenden, vielmehr mußte er die Jungfrauen hier ausnehmen — er tut dies durch den Ausdruck *ταῖς χήραις* — weil sie kein Selbstbestimmungsrecht über sich haben; ihrer gedenkt er daher später besonders, und richtet da seine Weisung nicht an sie selbst, sondern an ihre Väter, die eben über sie zu verfügen haben. Den ehelosen Männern also, Junggesellen und Witvern, und den Witwen gilt nun sein

in V. 1 ausgesprochener Grundsatz: „es ist ihnen gut, wenn sie bleiben wie er“, d. h. unverheiratet; aber auch die V. 2 gegebene Ausnahme findet auf sie Anwendung: „wenn sie sich nicht enthalten können, so mögen sie freien, um nicht in Hurerei zu verfallen“.

Zweitens wendet sich der Apostel den Verheirateten, τοῖς γεγαμηκόσιν, zu, die also bereits in der Ehe stehen, V. 10. Wie sollen diese sich halten? Aus dem Ausspruch des Apostels, daß es gut sei, sich nicht an ein Weib zu binden, und aus der den Unverheirateten in V. 8 erteilten Weisung konnten sie möglicherweise die Berechtigung oder gar die Pflicht herleiten, ihre bestehende Ehe zu trennen. Dieser Folgerung tritt der Apostel auf das bestimmteste nicht mit seiner, sondern des Herrn Autorität dahin entgegen, daß eine Frau von ihrem Manne nicht getrennt werden, und daß demnach ein Mann seine Frau nicht entlassen solle. Das Passiv χωρισθῆναι medial zu nehmen und zu übersetzen: „daß das Weib sich nicht scheide von ihrem Manne“, und daß erst in zweiter Linie der Befehl des Herrn an die Männer ergehe, liegt nicht der geringste Grund vor, ist auch nicht aus V. 12 und 13 zu begründen. Vergeblich, aber auch überflüssig bemühen sich die Exegeten zu erklären, warum hier die Frau an erster Stelle genannt werde, während doch sonst für Paulus wie überall, so auch in diesem Kapitel der Mann durchweg der maßgebende Teil in der Ehe ist. „Die Ehe soll nicht getrennt werden“, sagt der Apostel nachdrucksvoll, und fügt noch besonders und erläuternd der Selbstherrlichkeit des Mannes gegenüber hinzu, daß der Mann seine Frau zu entlassen kein Recht habe, das ihm nach jüdischen und heidnischen Gesetzen zustand. Wenn aber, setzt Paulus in einer Parenthese an χωρισθῆναι anknüpfend als eigene Meinung hinzu, eine Frau wirklich von ihrem Manne getrennt ist, ein Fall, der in Korinth vorgekommen sein mochte, so soll sie ehelos bleiben oder mit ihrem Manne ausgesöhnt werden.

Was hiermit der Apostel den Verheirateten gesagt hat, kann indes nicht ohne weiteres für sie alle gelten; denn wie der ganze Brief an Christen und für Christen geschrieben ist, so kann auch das in V. 10 und 11 Gesagte nur für diejenigen gemeint sein, welche eben als Christen vom Apostel Weisungen anzunehmen ge-

willt sind, und denen er Weisungen zu geben Beruf hat. Aber es waren auch Ehepaare vorhanden, bei denen nur der eine Teil Christ, der andere Heide (oder Jude) war. Diesen übrigen, τοῖς λοιποῖς, gibt er drittens eine Weisung, die selbstverständlich nur dem christlichen Ehegatten gelten kann, und hebt dabei im Gegenjaze zu B. 10 ausdrücklich hervor, daß er sich für dieses Verhältniß nicht auf den Herrn berufen könne. Was er den christlichen Ehegatten aber sagt, ist dasselbe, was er den ersten Paaren gesagt hat, daß sie ihrerseits die Ehe nicht trennen sollen, wenn der ungläubige Teil es zufrieden sei, weder aus religiöser Abneigung, noch aus religiösem Skrupel, ob eine solche Ehe Gott wohlgefällig sei (B. 14). „Wenn aber der ungläubige Teil sich trennt, so trenne er sich; der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden. (Sorge dich nicht drum), vielmehr hat euch (ἐμῶς) Gott zum Friedensstande berufen. Denn was weißt du, ob du den ungläubigen Teil zum Heile führen wirst?“ So laß es dich nicht bedrücken, wenn der andere die Ehe löst. „Nur daß jeder“<sup>1)</sup>, und damit prägt der Apostel die B. 12 und 13 gegebene Vorschrift dem christlichen Teile warnend ein und erläutert und erweitert sie durch die folgenden Beispiele, „nur daß ein jeder so wandele wie zu wandeln ihm der Herr zugewiesen, wie Gott ihn berufen hat.“ Der christliche Teil soll nicht willkürlich handeln, nicht meinen, bei der tiefen Kluft, die sein Christenstand zwischen ihm und der Heidenwelt geöffnet, nun auch seine äußeren, weltlichen Lebensverhältnisse ändern zu müssen. Dem widerspricht der Apostel, und da er dieselbe Erfahrung auch anderwärts gemacht haben wird, so fügt er hinzu, daß er es in allen Gemeinden so ordne, B. 17. Als

---

1) εἰ μὴ in B. 17 als zweites Glied einer Doppelfrage zu σωσεις zu nehmen (Hofmann), ist zwar sprachlich durchaus zulässig, aber durch nichts veranlaßt und als Doppelglied völlig überflüssig, isoliert dagegen das folgende in entstellender Weise, wie die oben angegebenen Dispositionen zeigen. Das durchaus formelhaft gewordene εἰ μὴ, „außer, außer daß, doch“ bedarf keiner Ergänzung. — In der Frage εἰ für εἰ μὴ zu nehmen, so daß die Antwort bejahend ausfiel (so noch L. van Es), ist sprachlich zulässig, aber nicht geboten, wohl aber gegen den Kontext und tendenziös.

Beispiele, eben aus seiner Erfahrung, führt er an, daß der Christ gewordene Jude nicht das äußere Zeichen des Judentums an seinem Leibe künstlich beseitigen solle, denn nicht auf äußere Zeichen, sondern auf die Erfüllung von Gottes Geboten komme es an; der Sklave sich nicht durch seinen Sklavenstand solle anfechten lassen, denn der Gegensatz von Sklaverei und Freiheit ist für den Christenstand gleichgültig; wenn er aber wirklich frei werden könne, möge er lieber (*μᾶλλον*, potius) davon Gebrauch machen<sup>1)</sup>. „Ihr seid teuer erkauft, ruft er den Korinthern zum zweiten Male zu, werdet nicht Sklaven von Menschen; bei Gott, als Christ, bleibe jeder in dem Stande, in dem er berufen wurde.“

3. Endlich kommt der Apostel viertens auf die Jungfrauen zu sprechen. Über sie, sagt er, habe er kein Gebot vom Herrn, eine Meinung aber gebe er als gläubiger Christ. Diese seine Weisung entspricht nun, um das gleich hier zu bemerken, genau der in B. 1 und 2 zu grunde gelegten Richtschnur. Er gibt aber nicht sofort diese seine Vorschrift über sie, und das ist der Grund, warum das folgende so arg mißverstanden ist, weil man

1) Der allgemeine Sinn von *χρῆσαι* fordert eine Ergänzung: *τινι*, wovon der Sklave Gebrauch machen soll. Der Kontext bietet die Ergänzung: *τῷ δυναστῷ ἐλευθέρῳ γενέσθαι*. Der Apostel sagt, dem Sklaven solle sein Sklavenstand gleichgültig sein, denn *μή σοι μελέτω* heißt: „kümmere dich nicht darum“, „laß dich nicht anfechten“, aber meine nicht, du müßtest als Christ deinen Sklavenstand eigenwillig ändern; als Christ bist du ein Freigelassener des Herrn, wie der freie Christ ein Sklave des Herrn, ihr seid als Christen gleich. Bietet dir aber dein irdischer Herr die Freiheit, so nimm sie an; — die gegenteilige Erklärung: „so bleibe um so mehr Sklave“, würde *καὶ εἰ* statt *εἰ καὶ* erwarten lassen, wenn auch nicht fordern, und als Ergänzung haben: *τῷ δοῦλῳ κληθῆναι*. Davon soll der Sklave Gebrauch machen? wie denn? Und warum soll Paulus dem Sklaven wehren, eine ihm gebotene Gabe anzunehmen? Er soll sich nur um seines Christenstandes willen nicht überheben, nicht meinen, er sei als Christ zu gut zum Sklaven. Man muß nur nicht B. 18 und B. 21 unbedingt parallelisieren; dort ist lediglich vom Eigens willen die Rede, der zurückgewiesen wird; hier von dem, was fremder Wille, der des irdischen Herrn, nach herkömmlicher und nicht seltener Sitte ihm bietet. Daher das statt gegensätzliche *ἀλλά*. Man hat die in B. 22 gegebene Begründung (*γάρ*) fälschlich statt auf den ganzen B. 21 nur auf *μᾶλλον χρῆσαι* bezogen.



erwartete, daß diese nun sofort folgen müsse, und die man daher in B. 26 finden zu müssen wähnte. Dadurch läßt sich selbst ein Hofmann, wenn ich ihn richtig verstanden habe, verleiten, unter *ἀνθρώπῳ* hier die Jungfrau zu verstehen, *οὕτως εἶναι* aber als *παρθένον εἶναι* zu deuten. Doch auf andere Erklärungsversuche will ich nicht eingehen.

Also über die Verhehlungen der Jungfrauen will der Apostel seine Meinung den Korinthern zu wissen tun. Ehe er das aber tut, geht er nicht, wie einige sagen, zu einem neuen Gegenstande über, der mit dem vorigen nicht eng zusammenhinge, oder zu anderen von den Korinthern gestellten Fragen, sondern bleibt bei der Sache. Da er aber vorher durch eingeflochtene Beispiele scheinbar den Faden verlassen hatte, so greift er in der Lebhaftigkeit des Briefstils, der dem mündlichen Gespräche sich nähert, auf den Anfang zurück, von dem er ausgegangen, um daran zu erinnern, und gibt dabei für das B. 1 und 2 Gesagte die Begründung und damit zugleich eine weitere Ausführung; einer Begründung bedarf nur das in B. 10 Gesagte nicht, weil das auf einem Befehle des Herrn beruht. „Meine Meinung als eines *πιστός* ist also diese, daß das, was ich gesagt, in der bevorstehenden Schickung (*ἀνάγκη*, sc. *ἐκ Θεοῦ*, nämlich *τὸ τὸν κόσμον παράγειν* <sup>1)</sup>) seinen guten Grund habe, daß für den Mann folgendes Verhalten heilsam sei <sup>2)</sup>: bist du an eine Frau gebunden, so suche keine Lösung; bist du frei von einer Frau, so suche keine Frau; hast du aber geheiratet, so hast du nicht gesündigt; ebensowenig hat ein Mädchen durch ihre Verheiratung gesündigt“; und damit ist dann der Briefschreiber zu der letzten Kategorie gekommen; aber auch jetzt noch gibt er seine Meinung über die Jungfrauen nicht ausführlich, sondern bleibt noch bei der Parusie, als der Begründung seines Urteils. „Freilich“, fährt er fort, „werden solche (nämlich die geheiratet haben) fleischliche Trübsal haben, eben

1) Ich weiß für *ἀνάγκη* keinen zutreffenderen deutschen Ausdruck als Schickung; *ἡ ἀνάγκη τῶν Θεῶν* ist die Schickung der Götter, das von den Göttern über einen Menschen Verhängte. Was die Übersetzung *Not* oder *Bedrängnis* hier besagen soll, verstehe ich nicht.

2) Es liegt sehr nahe, in *καλὸν ὑπάρχειν* ein *Stossem* zu sehen und zu lesen: *Νομίζω οὖν τοῦτο διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην εἶναι...*; in der Voranstellung des Grundes von *εἶναι* lag dazu der Anlaß.

der bevorstehenden Schickung wegen, ich aber schon euer, möchte euch fleischliche Trübsal ersparen; doch das sage ich euch: der Zeitpunkt ist nahe gerückt, damit ihr euch fortin danach schickt B. 29 bis 31. Denn die Gestalt dieser, der jetzigen Welt ist im Vergehen, ich aber wünsche <sup>1)</sup>, daß ihr ohne Sorgen seid, um euch danach zu schicken.“ Das ist leichter für den Lebigen und die Lebige als für den Verheirateten und die Verheiratete. „Und ich sage (B. 35) das zu eurem Frommen, nicht um einen Strick über euch zu werfen, sondern zum schicklichen Verhalten und unverrückten Ausdauern bei dem Herrn.“ Hat damit der Apostel begründet, warum er die Ehelosigkeit für das Bessere halte, aber doch auch wieder so, daß er daraus keinen Strick drehen wolle, so fügt er nun diesem entsprechend endlich über die Verheiratung der Mädchen hinzu: „halte ein Vater es nicht für schicklich <sup>2)</sup>, vielmehr für eine Unehre für seine Tochter, wenn sie — bei sich verzögernder Parusie — über die Zeit der Verheiratung hinauskomme, eine alte Jungfer werde, dann ist's auch danach zu verfahren Pflicht <sup>3)</sup>; er tue nach seinem Wunsche, er sündigt nicht; sie mögen heiraten“, nämlich die Tochter und der sie zur Frau begehrt. Aber doch wieder kommt der Apostel nochmals auf das Gegenteilige zurück, was ihm in erster Linie gilt: wenn ein Vater in seinem Herzen feststeht, keinen Zwang hat und Herr seines Willens ist, so handelt er gut, wenn er seine Tochter bewahrt, und faßt dann in B. 38 das Gesagte zusammen in die Worte: „und so tut gut, wer seine Tochter verheiratet, besser wird tun, wer sie nicht verheiratet“. Damit hat der Apostel nun seine bis dahin zurückgehaltene Meinung (B. 24) auch über die Verheiratung der Mädchen gegeben und die mit B. 8 begonnene Anwendung seiner in B. 1 und 2 ausgesprochenen Grundsätze über alle in Frage kommenden Personen vollendet und die Grundsätze selbst näher begründet. In B. 39 aber geht er nun nicht etwa zu etwas Neuem über, zu einem

1) Vor *εγω* setze ich ein Komma, höchstens ein Semikolon.

2) *ασχημονειν* ist mit Luther neutral zu nehmen, *ασχημον ειναι*; dies erfordert schon der Gegensatz gegen *εβσημον*.

3) Mit *καὶ οὕτως* habe ich den Nachsatz begonnen. Man kann aber *καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι* auch noch als Vorderatz nehmen.

„Anhang“, wie die Exegeten meinen, daß er nach den Jungfrauen auch noch von den Frauen und ihrer Wiederverheiratung sprechen müsse, denn davon hat er schon V. 8 das Ausreichende gesagt <sup>1)</sup>, vielmehr steht es so: nachdem er die Verheiratung eines Mädchens, man möchte fast sagen ungern als zulässig bezeichnet, das Ledigbleiben aber als das Bessere empfohlen hat, erinnert er, um jeder falschen Auffassung vorzubeugen, nochmals: „als Frau ist das Mädchen nunmehr an ihren Mann während seiner Lebenszeit gebunden (V. 10); ist er aber entschlafen, so ist sie frei für eine zweite Ehe (V. 8), doch, fügt er hinzu, sei diese Ehe *ἐν Θεῷ*; glücklicher aber ist die Witwe, wenn sie so bleibt, wie sie ist“. „Nach meiner Meinung“, schließt er endlich seine Belehrung, ähnlich wie V. 25, „aber ich glaube auch den Geist Gottes zu besitzen“, und deutet damit an, daß was er über Verehelichung und Nichtverehelichung hier geschrieben, in Korinth oder auch darüber hinaus auf Widerspruch stoßen könne oder werde.

Ist nun in dem Vorhergehenden der Inhalt des Kapitels im wesentlichen richtig wiedergegeben, und, vor allem, ist nichts hineingetragen, was der Apostel nicht geschrieben hat, so ergibt sich daraus als das, was er über Eingehung, Trennung und Wiedereingehung der Ehe an die Korinther schreibt, das Folgende:

1. In bezug auf Eingehung der Ehe  
empfehlen Paulus die Ehelosigkeit und gibt ihr den Vorzug vor dem ehelichen Leben;  
erklärt aber daneben die Ehe nicht für unvereinbar mit dem Christenstande;
2. in bezug auf Ehetrennung  
scharft er den Korinthern das Gebot des Herrn ein, daß eine Ehe christlicher Eheleute nicht getrennt werden soll, und spricht dem Manne das Recht, sich seiner Frau zu entledigen, ab;

1) Mit *γυνή* V. 39 beginnt also kein neuer Absatz; der Vers setzt den vorausgehenden Gedanken fort.

die bestehenden Ehen gemischter Paare erkennt er als richtige Ehen an und wendet auf sie für den christlichen Teil das Gebot des Herrn an, die Ehe seinerseits nicht zu trennen;

spricht aber den christlichen Teil, Mann wie Frau, frei, wenn der andere sich trennt;

### 3. in bezug auf Wiederverheiratung

gestattet er der Frau, nach dem Tode des Ehemannes sich wieder zu verheiraten, empfiehlt ihr aber, dann ehelos zu bleiben;

gebietet im Falle der Trennung der Ehe der Frau, ehelos zu bleiben, oder Ausöhnung mit dem Manne.

Das ist alles, was sich aus den Worten des Apostels unmittelbar entnehmen läßt, wobei zu beachten ist, daß er, abgesehen von dem Gebote des Herrn, dies alles ausdrücklich als seine persönliche Meinung hinstellt. Ferner ist unleugbar, daß er bei seiner Belehrung mehr die Frauen als die Männer im Auge hat; ob und wie weit, was er jenen sagt, auf diese anzuwenden sei, geben seine Worte keinen unmittelbaren Anhalt.

Nun hat man bereits seit der Reformationszeit aus ihnen entnommen, was nicht darin steht. Den Vers 15, wo Paulus von der Freiheit des christlichen Ehegatten spricht gegenüber der von dem nichtchristlichen Teile ihm angetanen Scheidung, hat man auf beiderseits christliche Ehen angewendet und in ihm neben dem einen Scheidungsgrunde des Ehebruchs als zweiten Grund den der bösslichen Verlassung im eigentlichen und uneigentlichen Sinne gefunden. Scharfsinnig und eindringlich hat diese Auffassung noch 1861 Harleß in seinem Buche: „Die Ehescheidungsfrage“, durchzuführen gesucht, indem, was Paulus vom Ungläubigen sagt, auch vom Christen gelten soll, sofern er bloßer Namenschrist oder unchristlich gesinnter Christ sei, gegen dessen in der Scheidung liegenden Gewalttath der unschuldige Teil des Schutzes bedürfe, der ihm das Gut restituire, dessen er beraubt sei. Dieser Deduktion ist alsbald Meyer in der Vorrede zur vierten Auflage seines Kommentars 1861 entgegengetreten mit dem Hinweis, daß die *paritas causae* fehle, und bei dem Unterschiede, den Paulus zwischen den *γεγαμηκότες* in B. 10

und den *λοιποί* in B. 12 mache, das von diesen Gesagte unmöglich auf jene angewendet werden könne, anderer Gründe gegen Harleß hier zu geschweigen. Die neuere Exegete hat auch jene ältere Erklärung fallen lassen. Es ist damit, wie auch sonst wohl, so gegangen, daß man im Fall der bösslichen Verlassung die unvermeidliche Konsequenz der Ehetrennung nicht umgehen konnte und dann dafür einen Schriftgrund suchte und hier zu finden wähnte. Luther beruft sich für die *desertio* nicht geradezu auf diese Stelle, zieht sie aber als Analogie heran.

Nun ruft das Kapitel aber zwei Fragen hervor. Die erste Frage ist die, wie Paulus dazu komme, die Ehelosigkeit höher zu stellen als das Leben in der Ehe, und dieses nur für nicht sündhaft zu erklären, und nicht nur den Korinthern anzuraten, ehelos zu bleiben, sondern den Wunsch auszusprechen, daß alle Menschen so sein möchten. Daß dies gegen die Schöpfungsordnung verstieß, war ihm doch bewußt, daß es der menschlichen Natur entgegen ist, hat er selbst ausgesprochen; auch konnte er sich doch nicht verhehlen, daß wenn sein Wunsch wirklich in Erfüllung ginge, nicht nur die Fortdauer der korinthischen Gemeinde in Frage gestellt wurde, sondern die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts überhaupt. Was er hierüber sagt, erklärt sich demnach nur, wenn er dabei einen eng begrenzten Zeitraum im Auge hat, für den seine Worte gelten sollen, also durch den Hinblick auf die nahe bevorstehende Parusie des Herrn, welche die jetzige Gestalt dieser Welt verändern und eine neue Ordnung herbeiführen wird. Wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, so liegt der Grund darin, daß die Lehre von der Parusie, wie auch dieser Brief sonst bezeugt, ein Teil seiner Predigt gewesen, also den Korinthern nicht unbekannt war. Seine ganze Begründung des ersten Verses, von Vers 26 an, aber beruht auf diesem Gedanken als einer selbstverständlichen Voraussetzung. Doch ist sie auch deutlich ausgesprochen. In B. 28: *Ἐλπὶν ἐν τῇ σαρκὶ οἱ τοιοῦτοι ἔξουσιν*, d. h. alle in B. 28 genannten, nicht nur *ἡ παρθένος* und der, den sie heiratet. Ferner in B. 31, daß die Gestalt dieser Welt im Vergehen ist und in Kürze vergeht, denn in B. 29 „*ὁ καιρὸς συνισταμένος ἐστὶ*“ ist das Partizip allerdings nicht als „drangsal-

voll“ zu nehmen, was es nicht heißt, aber auch zu beachten, daß da nicht *συνοταται* steht, „die Zeit ist begrenzt worden“, sondern der Sinn der zusammengesetzten Form ist: die in Betracht kommende, gesetzte Zeit ist eine zusammengedrückte, eine nur noch kurze Zeit.

Darüber, daß einzelne Verse des Kapitels ihre Erklärung in dieser Voraussetzung der bevorstehenden Parusie finden, sind die neueren Exegeten einig; daß aber der Inhalt des ganzen Kapitels unter dieser Voraussetzung verstanden werden müsse, darüber herrscht keine allgemeine Übereinstimmung.

Die zweite hochwichtige Frage, die sich an dieses Kapitel knüpft, ist nun aber die, ob alles, was Paulus hier über die Ehe an bestimmte Menschen unter besonderen Verhältnissen und unter einer besonderen Voraussetzung schreibt, allgemeine Gültigkeit und auch für unsere Zeit maßgebende Bedeutung habe. Schwerlich werden wir darauf mit ja antworten können; dem Zwecke dieses Aufsatzes liegt diese Frage aber fern.

Noch eine andere Stelle des Apostels Paulus müssen wir hier wenigstens streifen, es ist Röm. 7, V. 1—3. Sie ist römischerseits für die Unauflöslichkeit der Ehe geltend gemacht, aber nicht mit Recht. Paulus benützt dort die Ehe zu einem Vergleiche. „Wie eine Frau, falls sie nicht eine Ehebrecherin heißen will, an ihren Mann gebunden ist, aber durch seinen Tod für ein anderes Eheband frei wird, so waret ihr an das Gesetz gebunden, aber durch den Tod Christi seid ihr frei geworden zu der neuen Gemeinschaft mit Christo.“ Wie die Gemeinschaft mit Christo unlösbar ist, sagt man, so ist auch die Ehe unlösbar. Über die Ehe aber will hier Paulus gar keine Belehrung geben, und wenn man aus seinen Worten jene Folgerung über seine Auffassung der Ehe gezogen hat, so ist das wie so oft in jener Kirche geschehen, um für das, was man wollte, einen Schriftgrund zu finden. Ich begnüge mich, auf Harleß, S. 102, zu verweisen.

#### b) Die Evangelien.

Nachdem ich darzulegen versucht habe, was Paulus im ersten Korintherbriefe über Ehe, Eheschließung und Ehescheidung ge-

geschrieben hat, will ich diejenigen Stellen einer Betrachtung unterziehen, in denen die Evangelisten uns berichten, was Christus selbst über die Ehe und Ehescheidung gelehrt hat. Dabei gehe ich nicht von der Voraussetzung aus, daß diese Berichte unbedingt dasselbe besagen müßten, und daß man um dieser Konkordanz willen die Worte des einen Berichts dazu verwenden dürfe oder müsse, den Inhalt eines anderen Berichts festzustellen oder zu vergewaltigen, daß man gleichsam Fangeball mit ihnen spielen dürfe. Vielmehr ist das die nächste Aufgabe, jeden Bericht für sich und aus ihm selbst zu erklären, dabei aber die einzelnen Aussprüche nicht als *dicta probantia* zu behandeln, sondern im Zusammenhange des Kontextes, soweit er erkennbar ist, mit Rücksicht auf tatsächlich gegebene Zustände, soweit wir sie sicher kennen, und vielleicht auch mit Rücksicht auf die Absicht des Erzählers oder auch die Anschauung derer, für die er seinen Bericht bestimmt hat.

1. Da die uns überlieferten Aussprüche Christi auf das Gesetz zurückgehen und vorzugsweise bei Matthäus die jüdischen Zustände seiner Zeit im Auge haben, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Stellung werfen, die Christus dem Gesetz gegenüber einnimmt. Zweimal berichten die Evangelien darüber, Matth. 5, 17 und Luk. 16, 16. An beiden Stellen betont Christus die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes und seine ewige Geltung auch für die kommende oder vielmehr mit ihm bereits gekommene *βασίλεια τοῦ Θεοῦ*, und fügt an der erst genannten Stelle hinzu, nicht sei er gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen (*πληρῶσαι*). Wenn in den angeführten Worten das Verb *καταλῶσαι* nicht geradezu ein Objekt verlangt, so doch das Verb *πληρῶσαι*, und dann läßt sich nicht verkennen, daß wir aus dem vorigen nicht willkürlich nur *τὸν νόμον* zu ergänzen haben, sondern auch *τοὺς προφῆτας*. Man erklärt danach die Worte vielfach von der *oboedientia activa*, daß Christus für seine Person das Gesetz in seinem Leben verwirklicht (Hebr. 10, 5 ff.) und die messianischen Weissagungen erfüllt habe, auf welch letzteres gerade Matthäus so großes Gewicht lege, wie wir mit B. Speratus sinnen: „Noch (doch) muß

das Gesetz erfüllet sein, Sonst wären wir all verloren; Darum schickt Gott sein Sohn herein, Der selber Mensch ist worden: Das ganze Gesetz hat er erfüllt, Damit seines Vaters Zorn gestillt, Der über uns ging alle.“ Diese Auffassung liegt heute um so näher, als das Wort „erfüllen“, welches Luther verwendet, jetzt eine weit engere Bedeutung und Verwendung hat als zu Luthers Zeiten. Diesen eben angegebenen Sinn hat Luther aber nicht ausdrücken wollen; er liegt auch nicht in den griechischen Worten τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας πληροῦν; diese Auffassung scheidert schon daran, daß dadurch dem Inhalt der Prophetie, der nachmosaischen Verkündigung des göttlichen Willens, in ungerechtfertigter Weise Abbruch geschieht, wenn man sie nur als Weissagung auf die Zukunft faßt, noch mehr aber daran, daß Christus gleich Beispiele gibt, wie er das πληροῦν verstehe. Der Sinn ist aus der eigentlichen Bedeutung des Verbums zu entnehmen. Πληροῦν κρατῆρα, δέπας heißt nicht: ein zum Teil gefülltes Gefäß vollfüllen, sondern: ein leeres Gefäß vollfüllen; πληροῦν ναῖν heißt nicht: die Schiffsmannschaft ergänzen, sondern: ein unbesetztes Schiff für die anzutretende Fahrt mit der nötigen Mannschaft versehen; und so heißt πληροῦν ὁδόν, τὸν δρόμον nicht: den Rest des Weges, sondern: den ganzen Weg zurücklegen. Danach heißt πληροῦν νόμον: dem Gesetze seinen Inhalt geben, wie Luther sagt: „Christus spricht von dem Erfüllen, so mit Lehren geschieht“, und „zeigt den rechten Kern und Verstand des Gesetzes, daß sie lernen, was das Gesetz ist und haben will“. Es ist ja bekannt, wie die Schriftgelehrten durch ihre subtile, selbst frivole Kasuistik das Gesetz seines eigentlichen Inhalts entleert, wie es zu umgehen gezeigt, ja sogar den in den kurzen Formen der gesetzlichen Bestimmungen geoffenbarten Gotteswillen in sein Gegenteil verkehrt hatten, und wie die Pharisäer in der äußeren Befolgung der unendlich komplizierten Vorschriften die Gerechtigkeit vor Gott sahen, wobei wahre Frömmigkeit nicht oder kaum bestehen konnte. Indem Christus diesem pharisäischen Judaismus entgegentritt, zeigt er den rechten Kern und Verstand des Gesetzes, und lehrt im Zusammenhange unserer Stelle in B. 20, daß wenn der Hörer Gerechtigkeit nicht besser sei als die der Schriftgelehrten



und Pharisäer, sie nicht in das Himmelreich kommen. Haben wir damit den Sinn von *νόμον πληροῦν* richtig bestimmt, so folgt, daß Christus wie überhaupt, so auch in betreff der Ehe keine nova lex, wie die Römischen geradezu sagen, und auch Protestanten zu sagen geneigt sind, geben, noch weniger dem alten entgegensetzen will; daß er auch nicht, wie manche Interpreten sagen, das alte Gesetz ergänzen, vervollständigen, sondern den in ihm gefaßten Gotteswillen seinem ursprünglichen ganzen und vollen Inhalte nach darlegen und zur Geltung bringen will. Dies ist der Hintergrund, gegen welchen Christi Worte sich abheben; wo die Evangelien sie uns berichten, sind sie stets gegen die pharisäische Mißdeutung des Gesetzes und gegen die danach im Volke gültige Auffassung und Übung gerichtet.

2. Nach dieser Vorbemerkung wende ich mich den einzelnen Stellen zu und will der leichteren Übersicht und Vergleichung wegen hier wenigstens diejenigen Verse, um die es sich hauptsächlich handelt, gleichsam die Stichverse, mit denen man wie mit Gesetzesparagraphen operiert hat, mit den Varianten der maßgebenden Ausgaben hersetzen. Die Lesarten der Codizes selbst anzuführen würde bei ihrer großen Mannigfaltigkeit zu viel Raum in Anspruch nehmen.

Matth. 5, 22. Westcott-Hort:

*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ πωρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι [καὶ ὅς ἐὰν ἀπολειυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται].*

So, doch ohne Klammern, Tischendorf, Weiß, Blaß; letzterer: ὅς ἂν ἀπολύσῃ.

Matth. 19, 9. Westcott-Hort im Texte:

*λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνεία καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.*

So Tischendorf, Weiß und (ohne ὅτι) Blaß. So auch die 1892 auf Sinai aufgefundenene Syrische Übersetzung (ins Deutsche übertragen von Metz 1897).

Recepta: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰ μὴ ἐπὶ πορνεία, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται καὶ ὁ ἀπολειυμένην γαμήσας μοιχᾶται.*

Westcott-Hort als Handlesart:

λέγω δὲ ὑμῖν, ὡς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκ-  
τός λόγου πορνείας ποιῇ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὁ ἀπο-  
λελυμένην γαμήσους μοιχᾶται. — So Gebhardt in den krit. Anm.

Matf. 10, 11. 12. Westcott-Hort:

καὶ λέγει αὐτοῖς, ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ  
γαμίσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτὴν, καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύ-  
σουσα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμίσῃ ἄλλον μοιχᾶται.

So Tischendorf.

Recepta: . . καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τ. ἄ. αὐτῆς καὶ γαμηθῇ  
ἄλλῳ μοιχᾶται.

Luk. 16, 18. Westcott-Hort:

πῶς ὁ ἀπολείων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν  
μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

So Tischendorf.

Betrachten wir zunächst die Stellen bei Matthäus. Sein Evangelium ist für Judenchriften geschrieben, setzt bei seinen Lesern Kenntniß des geschriebenen Gesetzes voraus und nimmt mehr als die anderen Evangelien auf jüdische Volkstümmlichkeit und die damalige Sitte Bezug.

Die Stelle bei Matthäus 5, 27 bis 32 ist ein Teil der Bergpredigt, in der er die erhabenen Gedanken des Gottesreiches zusammenfaßt. Der Hintergrund dabei ist, wie gesagt, der damalige Zustand des jüdischen Volkes und die Sittlichkeit seiner Hörer. Da beides durch die Schriftgelehrten und die Sekte der Pharisäer beherrscht wurde, so sind seine Worte auch hier, ohne daß ein besonderer Anlaß, wie Kap. 19, angegeben ist, indirekt gegen sie gerichtet. Er warnt B. 20 vor ihrer Gerechtfertigkeit, d. h. vor ihrer Gesetzesauslegung und Gesetzesübung, und zeigt, was der ewige Inhalt des Gesetzes und der ewige Gotteswille sei, der in dem Gesetze seinen Ausdruck gefunden. Zuerst zeigt er B. 21, was es heißt, wenn gesagt wird: du sollst nicht töten, und knüpft daran eine Mahnung. Dann lehrt er B. 27, was es heißt: du sollst nicht ehebrechen. Wer eine Ehefrau <sup>1)</sup> anschaute — natürlich nicht über-

1) Daß γυνή in B. 28 eine Ehefrau bezeichnet, unterliegt keinem Zweifel und ist wohl auch von Luther mit der Übersetzung Weib gemeint. So sagte

haupt, sondern — in der Richtung, ihrer zu begehren, mit böser Lust auch nur anschaut, der hat an ihr schon die Sünde des Ehebruchs begangen, ihre Ehe gebrochen, *ἠμολύχευεν αὐτήν*, hat sie, soviel an ihm liegt, zur Ehebrecherin gemacht, indem es gleich sei, ob man die Sünde im Herzen begehe oder mit der That vollbringe. Diese Worte wenden sich also gegen die jüdische Auffassung des Rechts, wonach ein Mann nicht seine, sondern nur eine fremde Ehe brechen kann. Diese Auffassung zurückzuweisen lag für Christus, und das, was er lehrte, seinen jüdenchristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, lag für Matthäus in den damaligen Zuständen ganz besonders Veranlassung vor. Bei einem Volke, bei dem die Ehe ursprünglich Kauf, die Frau also Ware war, von der man so viel kaufen mochte, als man bezahlen und ernähren konnte, war der Frau keine achtungsvolle Stellung angewiesen, und es ist wohl zu beachten, daß in allen Stellen, außer in dem für Heidenchristen bestimmten Evangelium des Markus, nur vom Manne die Rede ist und seinem Tun; die Frau kommt gar nicht in Betracht, sie ist sozusagen Objekt. Bigamie, ja Polygamie war bei den Juden erlaubt, und mochte sie zu Christi Zeiten aus mancherlei Gründen, die ihr überall Schranken setzen, noch so wenig im Schwange sein, so war sie doch weder gesetzlich verboten noch sittlich anrüchig. Ein Mann konnte also seine eigene Ehe nicht brechen, nur die eines anderen Mannes. Die fremde Ehe heilig zu halten, hatte danach Moses geboten und auf ihren Bruch den Tod gesetzt; aber schon die Sprüche be-

---

man gemeiniglich auch 2 Mos. 20, wo die Vulgata vietet: Non moechaberis, die Symeistrafß 1484 übersetzt: „Du wirst nicht unkeuschen“ und erklärt: „Du wirst nicht begehren deines Nächsten Weib.“ Der Katechismus im Manuale 1503: Tu ne désireras femme d'aultre mariage. — Dagegen hat die Nürnberger Bibel von A. Koberger 1483 bei 2 Mos. 20: Nicht brich deine Ehe. Damit wäre das andere nicht ausgeschlossen, denn der Ehemann, der eine fremde Ehe bricht, bricht damit zugleich auch die eigene, aber der ledige Mann wäre nicht mit gemeint, denn der kann nur gegen eine fremde Ehe sündigen. Immer aber behält *γυνή* hier den Sinn von Ehefrau, denn daß ein lediger Mann ein Mädchen, ihrer in Ehren zu begehren, nicht ansehen sollte, kann nicht gemeint sein; kommt doch, wie Aristoteles sagt, die Liebe durch die Augen.

gnügen sich damit, den Ehebrecher einen Narren zu nennen, weil er die unverföhnliche Rache des beleidigten Ehemanns zu fürchten hat.

Also wie der Mann sich dem fremden Weibe gegenüber zu verhalten habe, hat Christus B. 28 gelehrt; auch hier läßt er eine Mahnung folgen, nämlich, die Sinne und Organe des Leibes als Erreger und Träger der bösen Lust bis zur Ertötung zu zügeln. Dann fährt er fort: „Und ferner (nicht: aber) ist gesagt, wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr geben einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, wer sich von seinem Weibe scheidet, der macht, daß sie zur Ehebrecherin wird.“ Hier redet Christus also von der Verschuldung des Mannes gegen die eigene Frau. Aus 5 Moj. 24, 1 hatte die frivole Gejesesauslegung der Schriftgelehrten dem Manne fast das schrankenlose Recht zugesprochen, die Frau zu entlassen. Gib deiner Frau einen Scheidebrief, lehrten sie, ein schriftliches Document, und du hast ihr gegenüber alle Gerechtigkeit erfüllt. Je mehr Gebrauch von diesem vermeintlichen Rechte gemacht wurde, desto mehr näherte sich die damalige jüdische Ehe überhaupt dem Konkubinate, die Frau wurde zeitweilige Ehefrau, sie wurde zur Sache herabgewürdigt. Wenn der fremden Ehe gegenüber für die Lüsternheit eine Schranke in der Eiserjucht des Mannes lag, so gab es in der eigenen Ehe für die Willkür des Ehemanns eine solche Schranke nicht, und wie es in dieser Hinsicht mit der Sittlichkeit, insbesondere der Männer, ausjah, was nicht ohne Einfluß auch auf die Frauen bleiben konnte, lassen die Klagen der Propheten erkennen, und können wir aus dem schließen, was Joh. 8 berichtet wird. Hätten wir eine jüdische Prosaliteratur dieser Zeit, wie wir eine heidnische haben, so würde sich uns vermutlich ein düsteres Bild aufrollen. Stand nun die Sache so, dann war allerdings die göttliche Eheordnung zerstört und an ihre Stelle die Willkür männlicher Lüsternheit getreten, die sich noch dazu, auf 5 Moj. 24 gestützt, ihrer Gerechtigkeit rühmte. Dem gegenüber sagt nun Christus, daß, wer so tue, seine Frau zur Ehebrecherin, zur Hure mache; unter legalen Formen ging sie von Hand zu Hand. Die Verse 27. 28 u. 31. 32 bilden nicht nur

inhaltlich, sondern auch sprachlich einen Parallelismus, und *μοιχευσειν αὐτήν* adulteravit eam, und *ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι* facit, ut adulteretur, fassen das Verhalten des Mannes gegen die fremde und gegen die eigene Ehe dahin zusammen: beide sollen für den Mann unantastbar sein <sup>1)</sup>).

Aber Christus fügt hier hinzu: *παρεκτός λόγου πορνείας*, „ausgenommen die Klage auf Ehebruch“, oder, wie Luther übersetzt: „es sei denn um Ehebruch“, oder Unzucht, wie es auch die meisten Erklärer nehmen. Damit sagt Christus, wenn der Mann seine Frau entlasse, weil sie Ehebruch begangen, dann allerdings bewirke er durch diese Entlassung nicht, daß sie Ehebrecherin werde, denn dann ist sie es schon. Aber Christus sagt nur, daß wenn der Mann in diesem Falle von seinem durch Moses ihm gewährten Rechte Gebrauch mache, ihn diese Schuld an seiner Frau nicht treffe, sagt aber darüber nichts, ob er in diesem Falle seine Frau entlassen dürfe, wie man unter Heranziehung von Kap. 19 hineingetragen hat, oder gar solle, oder ob er sie in Geduld tragen und zu bessern versuchen solle; er gibt keine Vorschrift, er zeigt nur, was es um die Ehe nach dem Willen Gottes sei, er gibt den idealen Inhalt des Gesetzes (*πληροῖ τὸν νόμον*).

Die lectio recepta enthält nun noch den Zusatz: „Wer eine abgechiedene freiet, der bricht die Ehe.“ Eine Klasse von Handschriften enthält diesen Zusatz nicht, und Westcott-Hort haben sie

1) Das Aktivum *μοιχᾶν* findet sich in der Profanliteratur selten, im Neuen Testament gar nicht. Was es bedeutet zeigt die Stelle Xen. Hell. 1, 6, 15: *Καλλικρατίδας Κόνωνι εἶπεν ὅτι παύσει αὐτὸν μοιχῶντα τὴν θάλασσαν*. Da das Wort *θάλασσα* weiblichen Geschlechts ist, so drückt sich der spartanische Admiral höhnisch und verb. aus: „er wolle es dem Konon abgewöhnen, das Meer, eine ihm nicht gehörige Frau, zu seiner Hure zu machen“, oder, wie es Plutarch ausdrückt: „das Meer (wie eine Frau) schändlich und heimlich zu verführen und zu vergewaltigen“. Das Medium heißt also: sich zum Ehebrecher machen, Ehebruch begehen. Gebräuchlicher als *μοιχᾶν* ist *μοιχεύειν*, das seiner Bildung nach ursprünglich intransitiv ist, „ein *μοιχός* sein“, dann aber auch transitiv gebraucht wird (Matth. 5, 28) und einen passiven Aorist *μοιχευθῆναι* (Matth. 5, 32, hier als zeitloser Aorist verwendet) bildet.

in eckige Klammern eingeschlossen, womit sie sagen, daß ein entscheidendes Moment nicht zu finden sei, ob die Worte hier echt oder eingeschoben seien. Nach meiner Ansicht passen die Worte hier nicht in den Gedankengang und den Kontext; ich komme auf dieselben zurück.

3. Indem ich mich jetzt der zweiten Matthäusstelle zuwende, lege ich zunächst die *lectio recepta* zu grunde, lasse dabei aber vorerst die Worte *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* für später außer Betracht.

Matthäus 19, 3—9, wird uns im Unterschiede von Kap. 5 ein bestimmter Hergang berichtet, der Christus veranlaßt, über die Ehe zu sprechen. Pharisäer treten in versüchlicher Absicht, *πειράζοντες*, mit einer Frage über Ehescheidung an ihn heran. Worin das Versüchliche der Frage liege und wohin sie ziele, ist vielfach erörtert, um daraus zu entnehmen, warum Christus so, wie er getan, und nicht anders geantwortet; da aber Christus darüber hinweggeht und es für das Verständnis seiner Antwort nichts austrägt, so kann das hier unberücksichtigt bleiben.

Die Frage der Pharisäer lautet: „Ist es erlaubt, seine Frau aus jeder Ursache zu entlassen?“<sup>1)</sup> Der Nachdruck liegt auf *κατὰ πῦσιν αἰτίας*, die Fragenden setzen also voraus, daß der Mann in bestimmten Fällen das Recht dazu habe. Christus antwortet nicht direkt, sondern durch eine Gegenfrage, in der er auf die ursprüngliche Ordnung Gottes, wie sie im Buche Moses geschrieben steht, verweist, daß Mann und Frau ein Fleisch sind, und daß, was Gott zusammengefügt hat, nicht trennen soll, was Mensch ist, daß der Mensch Gottes Ordnung nicht meistern und nicht an ihre Stelle seine eigene setzen solle. Die Pharisäer geben sich nicht zufrieden; dem angeführten Worte stellen sie eine andere Vorschrift Moses entgegen, vermutlich 5 Mos. 24, 1, denn eine andere kennen wir nicht. Es ist an jener Stelle eine

1) Ob *αἰτία* hier die Bedeutung von Schuld oder von Grund habe, ist viel erörtert. Weizsäcker übersetzt Klage, wie es scheint im gerichtlichen Sinne; Luther sagt Ursache. Das Wort enthält beides insofern, als jeder vom Manne vorgebrachte Grund, ob berechtigt oder unberechtigt, in seinem Sinne eine gegen die Frau vorgebrachte Beschuldigung, eine ihr zur Last gelegte Schuld war.

Formvorschrift nicht gegeben, aber vorausgesetzt, daß, falls ein Mann seine Frau entläßt, er ihr einen Scheidebrief geben soll; ist aber die Form einer Handlung vorgeschrieben, so ist die Handlung selbst nicht verboten, und insofern ist der Einwurf der Pharisäer scheinbar nicht unberechtigt. Ob aber — abgesehen von der sonstigen pharisäischen Verdrehung der Stelle — das Recht zu dieser Handlung an gewisse Voraussetzungen gebunden oder schrankenlos gestattet sei, ob der Mann also ein willkürliches Recht habe, seine Frau zu entlassen, wie die weitgehendste Interpretation berufener Schriftgelehrter erklärte, darüber sagt Moses nichts. Christus weist indes die Berufung auf jene Stelle nicht direkt zurück, er erklärt, wie Mose dazu gekommen sei, diese Ausnahme von der göttlichen Schöpfungsordnung zu gestatten. „Der Sünde wegen, von eurer Herzen Härtigkeit wegen hat euch Moses gestattet, eure Frauen zu entlassen“, stellt dem aber sofort und abermals die ursprüngliche Gottesordnung entgegen, die darin besteht, daß wer sich von seinem Weibe scheidet und eine andere freit, sich zum Ehebrecher macht, seine Ehe bricht. Die Exzeption *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* lasse ich, wie gesagt, hier vorläufig außer Betracht.

Was also Matthäus hier als Ausspruch Christi berichtet, ist nicht dasselbe, was wir 5, 32 gelesen haben. An dieser letztgenannten Stelle sagt Christus, was der entlassende Ehemann an seiner Frau sündigt, hier, was er unmittelbar an sich selbst sündigt, er macht sich zum Ehebrecher. Diese Aussagen widersprechen sich nicht, sie ergänzen einander.

Nun finden wir aber eine Erweiterung zu dem, was der Mann tut; zu *ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα* finden wir den Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*; ebenso bei Mark. 10, 11 und in der Partizipform ebenfalls bei Luk. 16, 18. In der Stelle Matth. 5, 32 steht er nicht, er würde dort auch keine Berechtigung haben; denn dort lesen wir, was der Mann gegen seine Frau sündigt, und das liegt schon in dem, was er i h r antut, nicht darin, was er außerdem tut. Was soll nun gesagt sein, wenn Christus hinzufügt *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*? Einige Interpreten haben gemeint, wenn der Mann nur seine Frau entlasse, aber nicht wieder heirate, so mache er sich nicht zum Ehebrecher, sondern

erst durch seine Wiederverheiratung <sup>1)</sup>. Wenn Christus bei Matthäus und Markus sagt, was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden, so kann er nicht unmittelbar hinterher sagen und bei Markus, der den Hergang genauer zu berichten scheint, seine Jünger dahin belehren, daß einer durch bloße Scheidung von seinem Weibe die Ordnung Gottes nicht breche, sondern erst dadurch, wenn er hernach ein anderes nehme; damit hätte er der willkürlichen Scheidung nach der Pharisäer Lehre Tür und Tor aufgetan, wenn man nur keine andere Ehefrau nimmt. Dasselbe gilt auch für Luk. 16, 18. Und wie könnte der, welcher eine Abgeschiedene freiet, Ehebruch begehen, wenn nicht in deren Entlassung selbst Sünde läge, der er sich theilhaftig macht? Demnach sind ἀπολύειν καὶ γαμεῖν, wie 5 Mos. 24, als ein Willenssakt aufzufassen: „sich von seiner Frau scheiden um einer anderen willen“ <sup>2)</sup>, also aus begehrllicher Lust nach einer anderen sie fortschicken. Das ist unmittelbar gegen die frivole phari-

1) S. Anm. S. 128. Zu dieser Auffassung kann man doch nur kommen, wenn man den Vers allein ohne Beachtung des Zusammenhangs ansieht.

2) Die Partikel καὶ hat irre geführt, indem man annahm, sie verbinde immer durch Natur oder Ebenmäßigkeit verbundene Glieder. Das ist durchaus nicht der Fall, sondern wie in der Prosaliteratur so im Neuen Testament reißt sie, oft nur äußerlich und grammatisch ohne Rücksicht auf ihr logisches Verhältnis, Glieder aneinander. So sagen die Pharisäer Matth. 19, 7 nicht: „Moses hat uns geboten, ihr einen Scheidebrief zu geben, und hat uns geboten, sie zu entlassen“, sondern: „er hat uns geboten, wenn wir sie entlassen, ihr einen Scheidebrief zu geben“, „sie nur mit einem Scheidebrief zu entlassen“. So sagt auch Luther 5 Mos. 24 (in der Erklärung des 5., 6. und 7. Kap. Matth). Und so ist Mark. 10, 4: βεβλῖον γράψαι καὶ ἀποδοῦναι = βεβλῖον γράψαντα ἀποδοῦναι. Hiernach erledigt sich der Anstoß, den Harleß darin fand, daß es bei Matth. 19, 7 heißt: *M. ἐνετέλλατο δοῦναι βεβλῖον ἀπ. καὶ ἀποδοῦναι*, dagegen bei Mark. 10, 4: *ἐπέτρεψεν M. βεβλῖον ἀπ. γράψαι καὶ ἀποδοῦναι*; es wiegt dort das *ἐνετέλλατο γράψαι*, hier das *ἐπέτρεψεν ἀποδοῦναι* vor. Christus betont an der letzten Stelle das *ἐνετέλλατο γράψαι*. — Chemnitz sagt, Christus gebe in seiner Antwort eine Definition der Ehescheidung: uxorem dimittere et post divortium aliam ducere. — Die Jesuiten Maldonat und Cornelius a Lapide änderten: *ὅς ἂν ἀπολύσῃ . . καὶ ὅς ἂν ἄλλην γαμήσῃ*: „sowohl wer sein Weib aus anderer Ursache als Ehebruch entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als wer sie wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet



fälsche Auslegung von 5 Mos. 24, 1 gesagt. Aus Markus ergibt sich dies von selbst, und wir dürfen es auch für Luk. 16, 18 gelten lassen, wo sich ja die Worte mit der Markusstelle decken.

4. Denselben Hergang wie Matth. 19 berichtet Mark. 10, 11. 12. Freilich weichen die Berichte voneinander ab. Schon die Fragestellung der Pharisäer ist eine andere und damit auch der Gang des Gespräches ein anderer. Sobann hat Matthäus nicht kenntlich gemacht, ob B. 11 u. 12 später auf die Frage der Jünger diesen allein gesagt ist, wie es Markus im 10. Verse kenntlich gemacht hat; endlich wird — und das ist der Hauptunterschied — aus dem, was Jesus mit den Jüngern weiter handelt, bei Matthäus dies, bei Markus jenes den Lesern berichtet. Das hindert indes nicht, bei dem wesentlich gleichen Inhalt den Vorgang für einen und denselben zu nehmen, denn die Evangelien sind keine Protokolle, sondern lebendige, mündliche Überlieferung, und man wird nicht so naiv sein, zu meinen, die Gespräche hätten sich in der kurzen, pointierten Form abgespielt, wie die Berichterstatter, je nach der Beschaffenheit ihrer Leser, die Quintessenz ihres Inhalts wiedergeben. Bei Markus lautet nun die versuchliche Frage, welche die Pharisäer an ihn richten, allgemein, ob ein Mann seine Frau entlasse dürfe, *ei ἔξωσιν* (Luther: „möge“ = könne), und auf die Gegenfrage Christi, was Moses ihnen darüber geboten habe, antworten sie wie bei Matthäus mit der Berufung auf 5 Mos. 24, 1. Wenn dann dieser Berufung gegenüber Matthäus aus dem, was Christus sagt, seine judenchristlichen Leser auf die Worte Moses über die Schöpfung, Markus seine heidenchristlichen Leser nicht auf Moses, sondern auf die Schöpfung direkt verweist, so ist darin kein sachlicher Unterschied, denn bei Moses steht ja eben nur der Bericht über die Schöpfung, den die Heiden nicht kannten, während sie auch ohne diesen Bericht das wußten, daß der Mensch zweigeschlechtig geschaffen ist, und daß sich erst in der Einheit von Mann und Frau der volle Mensch, seinem Begriff nach, darstellt. Das Hauptsächlichste aber berichten beide, denn bei Markus wie  
 bricht die Ehe“. Ihre Tendenz gegen die protestantische Kirche und für die Unauflöslichkeit der Ehe ist klar.

bei Matthäus gipfelt die Rede Christi in den Worten: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, d. h. nicht, daß jede Eheschließung eine Handlung Gottes wäre, sondern: nach Gottes Schöpfungsordnung gehören Ein Mann und Eine Frau zu der Vollkommenheit des Menschen untrennbar zusammen, an deren statt die menschliche Willkür oder sündliche Begierde keine andere setzen soll. Und als sie nun daheim sind, befragen ihn die Jünger abermal um das, was er gesagt, *περὶ τούτου*. Die Antwort ist wörtlich wie bei Matthäus — die Exzeption *μη ἐπὶ πορνεία* bei Matthäus vorläufig außer acht gelassen —: Wer sich von seinem Weibe scheidet und heiratet eine andere, der macht sich zu einem Ehebrecher „Gegen sie“, *ἐπ’ αὐτήν* = in illam, fügt Markus hinzu: er sündigt hinsichtlich seiner und ihrer, d. h. seiner Frau. In der Scheidung also liegt, wie schon oben bemerkt, der Bruch der göttlichen Ordnung, nicht erst in der Doppelhandlung des Scheidens und des Wiederheiratens. Aber der Zusatz *καὶ γαμήσιον* wird auch hier veranlaßt durch die Frage und die Berufung auf 5 Mos. 24. Auch hier wird in *ἀπολύειν καὶ γαμεῖν* Ein Willensakt ausgedrückt.

5. Ganz genau dasselbe berichtet als Ausspruch Christi Luk. 16, 18 in einem nicht ganz erkenntlichen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und noch weniger mit dem Nachfolgenden. Der Kontext erinnert aber an die Bergpredigt. Nun fügt Lukas aber wie Matth. 19 noch einen Zusatz hinzu, der wiederum bei Markus fehlt: „Wer eine Abgeschiedene freiet, der begeht auch Ehebruch, *μοιχᾶται*.“ Wir fanden diesen Zusatz schon Matth. 5, 32, doch mit zweifelhafter Beglaubigung und zweifelhafter Berechtigung. Die Worte haben den Erklärern viel Mühe gemacht, doch nur, weil sie annahmen, daß Christus mit dem Worte *μη ἐπὶ πορνεία* ein Gesetz habe aufstellen wollen, daß nämlich *πορνεία* zur Scheidung, und zwar allein, berechtige. In diesem Sinne ergänzte man: *ὁ μη ἐπὶ πορνεία ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται*; so Joh. Gerhard und seine Nachfolger, indem man die Wiederholung von *μη ἐπὶ πορνεία* (und Matth. 5, 32 die Wiederholung von *παρ-εκτός λόγου πορνείας*) für selbstverständlich hielt<sup>1)</sup>. Da dürfen

1) Vgl. auch die Anm. S. 134.

wir aber doch fragen, woher denn die heidenschristlichen Leser des Lukasevangeliums, in dem von einem Scheidungsgrunde gar keine Rede ist, es entnehmen sollten oder wissen konnten, daß das der eine Scheidungsgrund sei, um ihn hier hinzuzudenken, zumal bei den Heiden auch andere Gründe, z. B. Freiheitsverlust, die Scheidung der Ehe ohne weiteres nach sich zogen. Wir dürfen also den Ausspruch nur so nehmen, wie er vorliegt, und in dem Sinne, daß wer eine Abgeschiedene freiet, deren Entlassung eben ein Bruch der göttlichen Eheordnung ist, sich der darin liegenden Sünde teilhaftig macht.

6. Wir müssen aber noch einmal zu Mark. 10 zurückkehren. In allen anderen Stellen ist nur vom Manne die Rede, seinem Rechte und Unrechte. Das entsprach dem damaligen Gewohnheitsrechte, gegen das Christus als der Verfehrer des ursprünglichen Gottesgesetzes so oft und so scharf sich wendet. Markus spricht B. 12 auch von der Frau. Es wird nicht ganz überflüssig sein, ein paar Worte darüber zu sagen. Es ist das hohe Lob der Griechen und Römer und ihr Vorzug vor den Juden, die Monogamie als Grundlage der Familie, sowie der religiösen und bürgerlichen Gemeinschaft gestiftet und auf ihre Reinhaltung seitens der Frau und gegen ihren Verführer streng gehalten zu haben, während der Mann allerdings in seiner Ehe, wie in jedem Staate, wo es Sklavinnen gibt, größere Freiheit hatte. Infolge davon nahm die Frau als Herrin des Hauses und Genossin des Mannes eine so würdige Stellung ein, wie sie in einer Gemeinschaft, die ausschließlich oder doch wesentlich auf bürgerliche Zwecke angelegt war, und wo die ethische Seite der Ehe dadurch zurücktrat, sich möglich machte. Danach hatte bei ihnen auch die Frau ein Klagerrecht auf Scheidung, und zweifellos wurde damals bei der, gerade durch die Sklaverei eingerissenen Lockerung des Familienlebens ein häufiger Gebrauch davon gemacht. Markus hatte daher vollauf Veranlassung, zumal für gemischte Ehen, des Herrn Wort, das er den Jüngern daheim gesagt, seinen heidenschristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, daß die Heidinnen in ihrem nunmehrigen Christenstande von diesem heidnischen

Rechte keinen Gebrauch machen dürften — und berührt sich darin mit Paulus — daß auch sie, wie der Mann, durch Trennung vom Ehegatten gegen die göttliche Schöpfungsordnung verstießen. Im Reiche Gottes soll es nicht also sein. Ob es im Christenstande gesetzliche Scheidungsgründe gebe und welche, davon ist hier nichts zu lesen.

7. Es bleiben uns die Worte Matth. 19, 9: (εἰ) μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, zu erörtern übrig. Man hat sie im großen und ganzen für identisch gefaßt mit den Worten παρεκτός λόγου πορνείας Matth. 5, 32, und darin gefunden, wie schon oben bemerkt, daß Christus die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt, aber einen Scheidungsgrund zugelassen habe, nämlich den Ehebruch. Angenommen, dies wäre richtig, so würden die Worte zunächst nur vom Ehebruch der Frau gelten; da aber für beide Ehegatten dasselbe Recht gelten müsse, nach Mark. 10, 12, so gelte dies auch gegenüber dem Ehebruche des Mannes; Markus berichtet jene Exzeption indes nicht.

Nun haben wir oben gesehen, daß die Worte bei Matth. 5, 32 diesen Scheidungsgrund nicht ergeben; diese Stelle scheidet also aus und bleibt nur Matth. 19, 9, auf die jene Behauptung sich stützen könnte.

Wenden wir uns zunächst der textlichen Überlieferung zu.

Die zahlreichen Varianten dieser Stelle sind auf zwei Rezensionen oder Textüberlieferungen zurückgeführt, die oben S. 119 angegeben sind. Die eine dieser Überlieferungen ist die *Recepta*, mit der bis dahin die Erklärer operiert haben. Bei ihr ist zunächst zu beachten, daß sie nicht einheitlich ist. Daß ὅτι hinter λέγω eingeschoben, daß εἰ μὴ für das bloße μὴ gesetzt ist, mag lediglich als grammatische, wenngleich überflüssige Korrektur gelten, weist aber allerdings auf eine bessernde Hand hin. Wichtiger aber ist, daß in ihr der Zusatz καὶ ὅς ἐάν ἀπολειμμένην γαμήσῃ μοιχᾶται nur von einer Anzahl Handschriften dieser Klasse bezeugt, von einer anderen Anzahl ausgelassen ist. Westcott-Hort haben diese Worte daher dem rezipierten Texte als zu den Lesarten dieser Klasse gehörig angefügt, aber durch Einschließung in Klammern den Zweifel ausgedrückt, ob sie ausreichend beglaubigt seien.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Worte hier wie auch Matth. 5, 32 aus Luk. 16, 18 nachgetragen sind.

Die zweite Rezension, welche Lachmann aufgenommen und welche Westcott-Hort als Randlesart d. h. als eine neben der anderen gleichberechtigte geben, hat zunächst das für sich, daß sie einheitlich ist, also keine nachbessernde Hand verrät. Sie wiederholt die Worte Matth. 5, 32, soweit sie dort nicht zweifelhaft sind, und entspricht wie dort so noch mehr hier dem Zusammenhange der Gedanken: Ihr Pharisäer habt aus der göttlichen Schöpfungsordnung eine menschliche Willkürordnung gemacht und unter Berufung auf Moses macht ihr, daß ihr selbst und eure Frauen die göttliche Ordnung brechen.

Es wird schwer halten, endgültig zu entscheiden, welcher der beiden Texte der einzig gültige sei. Für welchen man sich aber auch entscheiden mag, die Tatsache liegt vor, daß der Text zwiespältig ist, und daß die Worte der Recepta: *ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ προνομίᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται* nicht unumstößlich als Worte Christi in Anspruch zu nehmen sind, also auch nicht *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, daß mithin auch der, welcher sich für den rezipierten Text entscheidet, doch nicht die Behauptung aufstellen kann, in ihm ein untrügliches Herrenwort dafür zu haben, daß Ehebruch ein Ehecheidungsgrund ist, noch weniger dafür, daß er der einzige Scheidungsgrund ist.

Vielmehr, und dies ist das Resultat unserer Betrachtung der Evangelienstellen, Christus hat sich darauf beschränkt, den Inhalt des göttlichen Gesetzes auch hinsichtlich der Ehe, daß sie unlösbar sei, gegenüber der Verlogenheit der pharisäischen Gesetzesinterpretation zu geben, *πληροῦν τὸν νόμον*, dabei aber anerkannt, daß schon Mose genötigt gewesen, der Herzenshärtigkeit nachzugeben. Dem entsprechend belehrt Paulus die Korinther. Daß aber Christus in der Zulassung des einen Scheidungsgrundes eine nova lex Novi Testamenti gegeben, und Paulus einen zweiten Scheidungsgrund hinzugefügt habe, läßt sich nicht beweisen.

8. So hat es denn auch nicht gelingen wollen trotz aller Versuche zu erklären, warum Christus gerade diesen einen Schei-

dungsgrund aufgestellt habe. Luther sagt, durch Ehebruch sei schon die Ehe zerrissen, d. h. das Band der Ehe gelöst; Joh. Gerhard, daß der Ehebruch die Ehe quoad substantiam zerstöre, und so noch zuletzt Harleß, der in der formellen Scheidung dann das Gericht findet, welches der verletzte Teil durch richterliches Urteil über den anderen verhängt. Offen gestanden, verstehe ich den scholastischen Ausdruck hier nicht recht. Ist die Substanz einer Sache zerstört, so ist es auch die Sache und mit ihr auch ihr Accidens; ist die Substanz der Ehe zerstört, so ist auch die Ehe hin. Wie kann da Verzeihung des verletzten Gatten die Sache ungeschehen machen? Das wäre ja dann eine zweite Ehe.

Aber wir müssen noch mehr sagen. Daß Ehebruch allein eine Ehe scheiden soll, widerspricht unserem christlich-sittlichen Gewissen; wir müßten dabei nicht nur das sacrificium intellectus, sondern auch das sacrificium conscientiae bringen. Denn es ist zweifellos, daß es in Ehen Handlungen und Zustände gibt, die viel schlimmer und unsittlicher sind und ehezestörender wirken, als eine vielleicht in Leidenschaft begangene Tat oder vorübergehende sittliche Verirrung, oder die Schwäche eines um ihr Eheglück betrogenen und verführten Weibes, Vorkommnisse und Zustände gibt, die die Ehe zur Hölle machen und ihren Segen in Fluch verwandeln, in Fluch für die Eheleute, in Fluch für etwaige Kinder. Luther und die Reformatoren haben das gewürdigt und danach geurteilt und gehandelt.

## 2. Die ältere Erklärung und die Praxis der Ehescheidung.

Nach diesem Versuche, den Text der einschlägigen Bibelstellen zu interpretieren, möge ein kurzer Rückblick auf die bisherige Auffassung und die dadurch bedingte Praxis der Ehescheidung gestattet sein.

1. Die alte Kirche hielt nach Markus und Lukas an der Unlöslichkeit der christlichen Ehe fest, sah aber gleichwohl in Matth. 19 ein Gesetz, daß Ehebruch die Ehe löse, und bis ins 10. Jahrhundert sind Ehen aus diesem Grunde geschieden. Der Widerspruch, der hierin liegt, ist ihr natürlich nicht entgangen,

denn den Widerstreit von zwei Gesetzen hebt man nicht dadurch auf, daß man sie abdiert. Auch Augustinus konnte den Widerspruch mit all seinem juristischen Scharfsinn nicht lösen; er interpretierte: der sündige schwerer, der ohne Grund des Ehebruchs seine Ehe löse, aber auch der sündige, welcher auf Grund des Ehebruchs sie löse, erklärte aber dabei, daß die Stellen bei Matthäus unklar seien. Die Unlösbarkeit gewann allmählich die Oberhand und durch Alexander III. alleinige Geltung, mit der Modifikation, daß die noch nicht durch die copula carnalis konsummierte Ehe durch Klostersgelübde und durch päpstlichen Dispens lösbar sei. Aber auch konsummierte Ehen wurden zahlreich nicht zwar getrennt, sondern für nichtig erklärt, und für eine solche Nichtigkeitserklärung war in den sich immer häufenden Eheverboten leicht ein Grund zu finden. Ferner schied man Ehen nicht dem Bande nach, quoad vinculum, sondern tatsächlich durch Trennung von Tisch und Bett, wobei aber die Fessel bestehen blieb und die Wiederverheiratung ausgeschlossen war. Das Tridentinum wiederholte dies. Sessio VIII can. 7: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet (juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam) propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quae dimisso adultero alii nupserit, anathema sit. — Canon 8: Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certam incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit. An Widerspruch dagegen hat es freilich in der römischen Kirche selbst nicht gefehlt; schon P. Sarpi erklärte den Canon 7 für eine Disziplinaentscheidung, die geändert werden könne. Um so zahlreicher sind die Versuche <sup>1)</sup>, die darin ausgesprochene Unlösbarkeit der Ehe zu rechtfertigen, denen natürlich der von der Vulgata aufgenommene griechische Text der Recepta zu grunde liegt. Eigen-

1) Einige derselben s. S. 134, Anm. 3.

tümlisch ist der zuletzt von Döllinger wiederholte <sup>1)</sup>, welcher, auf den Unterschied von *πορνεία* und *μοιχεία* sich stützend, die in der Stelle Matth. 19 erwähnte Exzeption *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* als vor der Ehe begangene Unzucht deutete, so daß der Mann statt einer Jungfrau eine Entehrte gehabt habe; eine unter solcher Voraussetzung — der Jungfrauschaft der Braut — geschlossene Ehe ist aber keine Ehe, sie ist nichtig; Christus rede also Matth. 19 gar nicht von Scheidung einer Ehe. Daß aber Christus bereits das kanonische Recht im Auge gehabt haben soll und eine Nichtehe als Ehe besprochen hätte, ist doch nicht anzunehmen, und was soll dann der Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*? In anderer Weise hat sich *Εἰγοί* zu helfen gewußt <sup>2)</sup>. Er erklärt, „Christus hat sich so ausgedrückt, daß es den damaligen Zuhörern dunkel und unverständlich schien, aber für künftige Generationen das unfehlbare Lehramt der Kirche eingesetzt“ (S. 205). „Aber auch nachdem das unfehlbare Lehramt sich auf dem Konzil zu Trident über den Sinn der Worte ausgesprochen hat, werden sie noch wegen der ungenauen grammatischen Form <sup>3)</sup> und wegen des verloren gegangenen aramäischen Grundtextes für dunkel gehalten“ (S. 224). Aber für ihn ist die Frage durch das Tridentinum erledigt: die Ehe ist unlösbar. Und was die päpstlichen Dispense betrifft, sagt er: „Auch Pius VII., Gregor XVI., Pius IX. haben dispensiert. Als äußerer Grund der Auflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe durch die Ordensgelübde und päpstlichen

1) Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 1860; zweite Aufl. 1868.

2) *Εἰγοί*, D. Alois, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe 1895.

3) Ob 5, 32 die Worte *παρεκτός λόγου π.* auf den Vorderatz zu beschränken, nicht auf *ὅς ἐν ἀπολ. γαμήσῃ* auszudehnen seien. — Ob 19, 9 die Worte *μὴ ἐπὶ π.* auf *ὅς ἐν ἀπολ. τὴν γ.* zu beschränken seien, weder auf *καὶ γ. ἄλλην μοιχεύεται* noch auf den Nachsatz *ὁ ἀπολ. γαμήσας* zu beziehen. — Maldonat und Cornelius a Lapide änderten *ὅς ἐν ἀπολύσῃ . . καὶ ὅς ἐν γ. ἄλλην μ.*: sowohl wer sein Weib aus anderer Ursache als Ehebruch entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als wer sie wegen Ehebruch entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe. — Säger 1804 bezeichnete *μὴ ἐπὶ πορνείας* und *παρεκτός λόγου πορνείας*; als unecht, auch Hug will *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* streichen. — Dreher nahm sie gar als Exclamation: ein Pornceiahandel soll mir fern bleiben!



Dispens in wichtigen Fällen kann nur das positive göttliche Recht bezeichnet werden, welches sich durch fortlaufende Tradition der vom heiligen Geiste geleiteten Kirche von den Aposteln her vererbt hat (Perrone, De matr. 3, p. 481. 512 ff.). Da aber die Kirche von einem göttlichen Rechte nicht dispensieren kann, so ist jenes Dispensationsrecht der Päpste in dem Sinne zu verstehen, daß sie vermöge ihrer obersten Gewalt die Bedingungen feststellen, unter welchen das göttliche Gesetz wirksam ist" (S. 235). So der geistliche Rat OSB.

2. Doch wenden wir uns der evangelischen Kirche zu.

Rom hatte die Ehe aus einer Schöpfungsordnung Gottes zu einer kirchlichen Institution und zu einem hierarchischen Machtmittel gemacht, durch die große Zahl der Verbote und erkaufliche Dispense davon eine ergiebige Geldquelle in ihr gewonnen; es hatte die Ehe zu einem Sacrament erhoben, aber sie zu heiligen hatte es nicht vermocht. Facta loquuntur. Diesen Weg konnten die Reformatoren, für welche die Schrift maßgebend war, nicht gehen. Freilich ist es ihnen anfangs schwer geworden, aus dem Labyrinth der alttestamentlichen Satzungen, der kaiserlichen und kanonischen Bestimmungen sich herauszufinden, und nichts wäre verkehrter, als auf einzelne, von Luther getane, manchmal bedenkliche Ausprüche, die er später selbst verwarf, sich zu berufen. Auf das Prinzip kommt es an. Luther fand, daß die natürliche Lebensordnung, wie sie von Gott geschaffen ist, von der päpstlichen Kirche auf tyrannische und verderbliche Weise gestört und verkehrt sei, daß durch den erzwungenen Zölibat und die Anpreisung der mönchischen Gelübde und der Virginität unter Verunglimpfung der Ehe diese in Mißachtung gebracht und entwürdigt werde. Er führte sie zurück auf das, was sie nach Gottes Willen sein soll, erklärte sie für ein „weltlich äußerlich Ding, wie Weib, Kind, Haus und Hof und anderes, so zur Oberkeit Regiment gehöret, als das gar (= ganz) der Vernunft unterworfen ist. Denn auch Christus hie nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger unterrichtet er die Gewissen, daß man das Gesetz vom Scheiden recht brauche.“ (Auslegung des 5., 6., 7. Kap. Matth.)

Mann und Frau gehören nach der vom Schöpfer stammenden Menschennatur zusammen; „wer sich der Ehe schämt“, schrieb er an Reußenbusch, „der schäme sich auch, daß er ein Mensch sei, oder mache es besser, denn Gott es gemacht hat.“ Da nach dieser Auffassung die Ehe kein Sakrament ist, auch kein *negotium ecclesiasticum*, so nennt sie Luther, gerade im Gegensatz zu dem letzteren Worte, einen weltlichen Stand, der aber von Gott eingesetzt sei und Gottes Wort für sich habe, also ein göttlicher Stand sei, der allergeistlichste, der rechte geistliche Stand. Weil er aber kein *negotium ecclesiasticum*, kein kirchlicher Stand ist, so überläßt er es der Obrigkeit, wegen des Aufgebots und der Hochzeitszeremonien, d. h. wegen der Eingehung und Schließung der Ehe, sowie endlich auch wegen der Scheidung der Ehe die nötigen Anordnungen zu treffen, hat aber zu wiederholten Malen auch über die Ehescheidung sich ausgesprochen.

Über das Wesen der Ehe, als der in der Schöpfung gesetzten Grundlage der Menschheit, über ihre natürliche, sittliche und religiöse Natur, waren die Reformatoren einhelliger Meinung; nicht so in der Frage, die uns hier beschäftigt, in der Ehescheidungsfrage, von den *divortiis* und den Gründen derselben. An der hergebrachten Auffassung, daß Christus den Ehebruch als Scheidungsgrund hingestellt habe, hielt auch Luther auf Grund des damaligen Textes fest und erklärt diesen Grund für den einzigen, fügt aber gleich hinzu, es gebe noch einen anderen, den der böswilligen Verlassung, nach 1 Kor. 7, 12, und dehnt diesen auch auf die Verjagung der ehelichen Pflicht, der quasi-*desertio* nach 1 Kor. 7, aus. Außer diesen dreien kennt er dann noch einen vierten, Zank, Hader, Haß. Da sollten die Eheleute sich vertragen lernen; „wenn hie ein Teil (d. h. der eine Ehegatte) christlicher Stärke wäre und trüge des anderen Bosheit, das wäre wohl ein fein seligs Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel. Denn ein solch Gemal erfüllt wohl eines Teufels Amt und seget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er aber nicht, ehe denn er Ärgeres tu, so laß er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Leben lang“, damit nämlich der Versöhnung Raum bleibe. — Melancthon und andere wollten

daneben auch das kaiserliche Recht, d. h. die von den christlichen römischen Kaisern gegebenen, im Gesetzbuche Justinians enthaltenen Ehecheidungsgründe, nicht außer acht gelassen haben <sup>1)</sup>. Dieser theoretische Dissensus hat indes auf die Bildung des ältesten protestantischen Scheidungsrechtes keinen oder nur geringen Einfluß geübt.

Was nun dieses Scheidungsrecht anbetrifft, das erst mit der Errichtung der Konsistorien im Jahre 1539 festere Gestalt gewann, so hat D. Mejer nachgewiesen <sup>2)</sup>, daß man in der Theorie zwar nur den einen Grund des Ehebruchs für die Scheidung anerkannte, daß aber die konsistoriale Rechtsprechung des Wittenberger Konsistoriums und unter seinem Einflusse auch die anderer unter dieser Kategorie alles begriff, was „nicht minder als Ehebruch die Ehe zerreißt“, indem man den Begriff der *noxia* als Unzucht — und auch den der Verlassung — erweiterte und in diesen weiteren Umfang jene Veründigungen hineinbezog. Denselben Standpunkt vertreten im wesentlichen die Kirchenordnungen, soweit sie von Ehecheidung nicht ganz allgemein reden. Damit blieb man dem Geiste der Reformation treu. Denselben Weg ging auch die theologische Ethik. Joh. Gerhard, ein Vertreter streng lutherscher Orthodoxie, schreibt: *Si non respectu legis divinae, sed respectu conjugii aequalitas et gravitas flagitiorum aestimatur, concedimus propter crimina adulterio vel aequalia vel graviora licitum esse divortium, utpote ob incestum, sodomiam, bestialitatem*, und es möchte keinen namhaften evangelischen Ethiker geben, der nicht im wesentlichen denselben Standpunkt verträte. Ich kann es mir nicht versagen, hier auf Hales Handbuch der Protestantischen Polemik (7. Aufl., S. 427 ff.) hinzuweisen. Man sieht hieraus, wie ich schon oben bemerkte, daß das christliche Gewissen der Eherichter wie der

1) Die kaiserlichen Rechte anerkennt die R.D. der Stadt Hannover 1536 durch Urbanus Rhegius geradezu.

2) D. Mejer in der „Zeitschrift für Kirchenrecht“ 16, 35 ff. Umgearbeitet in D. Mejer, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abhandlungen. Hannover 1891. Dritte Abhandlung: Zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts, insbesondere der Ehecheidungsfrage. S. 145—210. Diesem Aufsatze habe ich zum Teil das Nächstfolgende entnommen.

Ethiker sich dagegen sträubte, nur den Ehebruch als Scheidungsgrund anzuerkennen, gleich schwere oder noch schwerere Versündigungen gegen das Wesen der Ehe aber nicht als ehelösend zu betrachten.

Freilich schwand jene Weite der Auffassung allmählich, als die Ehejurisdiktion an Zivilrichter übergegangen war, welche, ihrem Amte nach sich strikte an die Gesetzesworte haltend, unter Ehebruch nur den engen kriminalistischen Tatbestand, unter Verlassung nur den engen polizeilichen Tatbestand verstanden. Dies hätte für die Ehe noch schwerere Folgen haben können als es tatsächlich gehabt hat; denn es lag darin die Versuchung zu absichtlichem Ehebruch, um eine Scheidung herbeizuführen. Doch fand dieses Verfahren in der herrschenden Auffassung von der Ehe als eines obligatorischen Vertrages, zumal im Gebiete des Preussischen Landrechts, ein Gegengewicht, das den Eherichter geneigt machte, auch sonstige Mißstände für genügende Ursachen der Scheidung zu halten. So geriet man in die gegenteilige Praxis. Gegen die dadurch eingerissene laxheit der Scheidung erhob sich dann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine kirchliche, von D. v. Gerlach und Hengstenberg geführte Reaktion. Sie erklärte Ehebruch und bössliche Verlassung für allein schriftmäßig berechtigte Ehescheidungsgründe und wählte, damit zugleich zur Strenge der reformatorischen Zeit zurückzukehren. In beiden Punkten irrte sie sich. Indem man jene beiden Gründe in dem obengenannten engen Sinne faßte, wich man eben von der tieferen Auffassung Luthers und der Reformatoren ab; indem man sie für die einzig schriftgemäßen Gründe erklärte, geriet man in einen unlösbaren Widerspruch. Denn wenn man neben dem — scheinbar — absoluten Gesetz bei Markus und Lukas ein Ausnahmegesetz in Matth. 19 fand, so brachte man Christi Worte in Widerspruch; wenn man 1 Kor. 7, 10 nicht umhin konnte für absolut zu nehmen, und doch 1 Kor. 7, 12 ff. auch bei christlichen Eheleuten in der Verlassung einen Scheidungsgrund sah, so brachte man Paulus in Widerspruch mit sich selbst; und wenn man behauptete, da Christus nur den Einen Grund als Ehebruch angebe, so sei dies nach Christus der einzige, so müßte man auch

zugeben, da Paulus keinen anderen Grund als bössliche Verlassung angibt, daß dies nach ihm der einzige sei, und damit bringt man Paulus und Christus in Widerspruch. Man ging im Grunde genommen römische Wege, man wollte dem Gesetze des Preussischen Landrechts ein Gesetz des Evangeliums gegenüberstellen; non recte intellexerunt discrimen legis et Evangelii, wie Melancthon sagt. Christus war weder Erbschlichter noch Eherichter; er verkündete das Evangelium vom Reiche Gottes.

### 3. Die Ehescheidung nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche.

Wenn also, wie ich oben zu zeigen versucht habe, die Schrift kein Gebot über Ehescheidung gegeben hat, und die Kirche keine bestimmte Antwort geben kann, welche Ehescheidungsgründe schriftgemäß seien, Ehescheidungen aber auch in der Christenheit, die das Reich Gottes nicht darstellt, wegen der Herzenshärte nicht zu vermeiden sind, so müssen, wie auf anderen Gebieten des natürlichen Lebens, so auch hier Menschen die Ordnung festsetzen, nach der dies zu geschehen hat, nicht festsetzen nach Willkür und fleischlichem Gelüste der Männer, wie die Pharisäer getan, sondern nach ihrem christlichen Gewissen und Verständnis im Hinblick auf das Wesen der Ehe und auf das, was Christus über die Ehe sagt. Die Reformatoren haben dies, wie schon bemerkt, da die Ehe kein kirchliches Institut ist, vielmehr ein bürgerliches, das nur von der Kirche durch das Evangelium geheiligt werden soll, der Obrigkeit überlassen, und es ist danach kein Zufall, daß die symbolischen Bücher über Ehescheidung nichts enthalten. So hat denn das Bürgerliche Gesetzbuch vom 8. August 1896, mit Rechtskraft vom 1. Januar 1900 an, auch die bürgerliche Ehe für das Deutsche Reich geordnet.

Ehescheidungsgründe sind nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch:

1. Bigamie,
2. Widernatürliche Unzucht,
3. Ehebruch,
4. Lebensnachstellung,
5. Bössliche Verlassung, sowohl desertio als quasidesertio oder denegatio debiti,

6. Schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder ehrloses und unsittliches Verhalten, wozu auch grobe Mißhandlung gehört,
7. Qualifizierte Geisteskrankheit, welche die geistige Gemeinschaft zwischen den Ehegatten aufhebt, und während der Ehe mindestens drei Jahre bestanden hat, auch unheilbar ist.

Von diesen Gründen sind die erstgenannten fünf absolute, d. h. sie begründen das Scheidungsrecht unbedingt; ist die Tatsache erwiesen, so hat der Richter auf Antrag ohne weiteres die Scheidung auszusprechen; die unter 6 aufgeführten Gründe sind relative, d. h. solche, welche nur dann zur Scheidung führen, wenn der Richter zugleich die Überzeugung gewinnt, daß dadurch im konkreten Falle eine so tiefgehende Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses bewirkt ist, daß dem klagenden Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann. Die beiden ersten Gründe unterliegen auch der Ahndung durch den Strafrichter; auch Ehebruch ist strafbar, da aber die Verfolgung nur auf Antrag eintritt, so wird die Strafe wohl kaum jemals eintreten, weil der dahingehende Antrag des verletzten Ehegatten sich als Racheakt darstellen würde, den er Scheu trägt zu üben und sich vorwerfen zu lassen; wirksam wird die Androhung der Strafe für den Ehebruch nur werden, wenn er von Amtswegen verfolgt wird.

Die eben genannten sechs Scheidungsgründe entsprechen im ganzen, wenn auch nicht überall, dem bisher in Deutschland geltenden Rechte, soweit man sich nicht auf die beiden, den Ehebruch und die bössliche Verlassung, wieder zurückgezogen hatte; sie werden also im großen und ganzen keinen Unterschied gegen den bisherigen Zustand herbeiführen. Während sie sämtlich ein Verschulden des Ehegatten voraussetzen, ist dies bei dem letztgenannten, der Geisteskrankheit, nicht der Fall, denn diese ist ein *Widerfahrnis*. In den ersten Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuchs war er nicht aufgenommen, der Reichstag erst hat ihn in letzter Lesung nach dem Beschlusse seiner Kommission und des Bundesrats aufgenommen. In Baden und im Königreich Sachsen war er schon vorher geltendes Recht, und auch im Königreich Hannover ist im vorigen

Verhundert längere Zeit dahin erkannt, bis sich hier die Gerichte auf die zwei öfter genannten Scheidungsgründe festlegten.

Dagegen nun, daß Geisteskrankheit ein Scheidungsgrund sei, richtet sich vielfach die Opposition kirchlicher Kreise, eben weil kein Verschulden des einen Ehegatten vorliege; nun, in manchen Fällen, besonders bei Männern, mag dies für das tiefer blickende Auge des Arztes doch der Fall sein. Man beruft sich auf den analogen Fall körperlicher Krankheit, die auch wenn sie zur Bewohnung untüchtig mache, kein Scheidungsgrund sei. Dabei vergißt man den großen Unterschied zwischen beiden. „Wer solch ein Gemahl hat“, nämlich einen Kranken, sagt Luther, „der diene Gott in ihm und pflege sein.“ Da ist die geistige Gemeinschaft, das gegenseitige Seelenverhältnis nicht gestört, man erweist Liebe und empfängt Liebe und Dank für erwiesene Liebe. Geisteskrankheit aber ist — in dem Sinne, wie sie das Bürgerliche Gesetzbuch setzt — der geistige Tod, der die Ehegemeinschaft zerstört, und wie es selbstverständlich ist, daß der, dem Gottes unerforschlicher Rat durch den leiblichen Tod den Ehegatten genommen, vom Bande frei ist und ihm niemand wehrt, sein Haus wieder aufzurichten (1 Mos. 2, 20), warum soll dies dem Ehegatten, dem der andere Teil durch den geistigen Tod genommen ist, gewehrt sein? Den Einwand, daß der Arzt sich irren und trotz seiner Diagnose Heilung eintreten könne, hat man bei bösslicher Verlassung oder der Todeserklärung Verschollener niemals geltend gemacht. Man wolle auch nicht vergessen, daß eheliche Liebe, wie übers Grab hinaus, so auch ins Irrenhaus hinein reicht, und daß nicht nur kirchliche Organe, sondern auch Eheleute ein christliches Gewissen haben. Einem Mißbrauch schiebt das Bürgerliche Gesetzbuch selber einen kleinen Riegel vor, indem es § 1583 bestimmt: Ist die Ehe wegen Geisteskrankheit eines Ehegatten geschieden, so hat ihm der andere Ehegatte Unterhalt in gleicher Weise zu gewähren, wie ein allein für schuldig erklärter Ehegatte. Wodurch natürlich diese Fälle ihrer Art nach nicht gleichgestellt werden sollen.

Ob Geisteskrankheit ein Grund zur Scheidung sei, darüber finde ich bei Luther nichts. Was sollte auch ein Ehegatte machen, wenn er hinausgestoßen wurde? Irrenhäuser gab's noch nicht —

Philipp von Hessen verwandelte allerdings 1533 nach dem Vorgange Spaniens drei Klöster in Irrenhäuser, d. h. in Gefängnisse, wo die Irren als von Dämonen besessen in Ketten gelegt wurden — eine Wissenschaft der Psychiatrie noch weniger. Überhaupt ist die Frage der Ehescheidung, da für sie gesetzliche Vorschriften im Neuen Testamente nicht enthalten sind, durch den zeitweiligen politischen, rechtlichen und sittlichen Zustand bedingt, in welchem der Gesetzgeber steht. Es ist selbstverständlich, daß dies auch von den Reformatoren gilt. Und wie lagen die Dinge im Reformationszeitalter doch so ganz anders als heute. Wie manche Ehe wurde damals wegen Sävitien, Haber und Zant nicht unmittelbar, aber mittelbar geschieden; wenn es der Obrigkeit nicht gelang, durch gebührlige Mittel und ernste Strafen zur christlichen Beivohnung zu bringen, damit dem Haupteufel gesteuert, Friede gepflanzt, das Gebet befördert und Ärgernis gewehret werde, so griff man zu der so leichten Landesverweisung, und auf diesem Umwege kam es durch die daran geknüpfte Desertion zur Scheidung. Ob längere oder lebenswierige Freiheitsstrafen zur Scheidung berechtigten, kam kaum in Frage, denn diese kannte das harte Strafrecht der Zeit im heutigen Sinne überhaupt nicht; die Arbeit des Henkers trennte auch die Ehe.

Das B. G. B. kennt nur eine endgültige Scheidung vom Bande. Eine Scheidung von Tisch und Bett auf Lebenszeit, ohne Lösung der Fessel, ist ausgeschlossen. Eine Trennung von Tisch und Bett auf Zeit ist nur ein bedingtes Scheidungsurteil, das jeder Ehegatte in ein endgültiges zu verändern fordern kann.

Die Wiederverheiratung eines rechtsgültig geschiedenen Ehegatten ist erlaubt, da ja jede Scheidung auch das Band löst. Dies ist eine der ältesten Forderungen Luthers und im Schmalcaldischen Tractatus De pot. et prim. Papae (Hase § 78) ausgesprochen: *Injusta traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium.* Die Wiederverheiratung ist an keine anderen Bedingungen als die erste Ehe gebunden, mit einer Ausnahme, § 1312 des B. G. B.: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen einem wegen Ehebruchs geschiedenen Ehegatten und demjenigen, mit welchem der geschiedene Ehegatte den



Ehebruch begangen hat.“ Von dieser Vorschrift kann Befreiung bewilligt werden.

Dieser Paragraph entspricht dem bisher gültigen Rechte.

Nun gibt es solche, die behaupten, daß im B. G. G. die Gründe für die Ehescheidung zu eng begrenzt seien, während andere behaupten, daß sie zu weit gezogen seien. Ein besonnenes und tiefer eingehendes Urtheil wird anerkennen, daß es die rechte Mitte getroffen hat.

#### 4. Eheschließung und kirchliche Trauung geschiedener Personen.

1. Die Eheschließung und die Einsegnung der Ehe sind zwei verschiedene Akte und streng voneinander zu halten. Geschlossen wurde die Ehe nach altrömischem, germanischem und kanonischem Recht durch die beiderseitige Erklärung der Nupturienten vor Zeugen, daß sie miteinander die Ehe eingehen wollten. Dadurch wurde die Frau von den Eltern oder dem Vormunde in den Familiengewahrsam (in die triuwe) des Mannes gegeben, und dieser Akt ist die Trauung. Den Segen der Kirche holte man sich nächsten Tags oder Sonntags durch den Kirchgang. Die Formen bei der Eheschließung waren nicht ganz dieselben; einige derselben führt Köstlin gelegentlich der Eheschließung Luthers an <sup>1)</sup>. Die Reformatoren änderten darin nichts, nur drängte Luther dahin, daß die heimlichen Ehen, dadurch die Leute zusammen und voneinander laufen, beseitigt würden, überließ es aber der Obrigkeit, wegen des Aufgebots und der Hochzeitszeremonien, d. h. wegen der Formen der Eheschließung die nötigen Anordnungen zu treffen. Da aber der Ehestand auch ein rechter geistlicher und göttlicher Stand ist, so erklärt er die Pfarrer für schuldig, die Eheleute, so sie es begehren, zu segnen, über sie zu beten oder auch zu trauen, d. h. sie öffentlich, vor der Kirche zu befragen, ob sie die Ehe miteinander wollen, und wenn sie dies bejaht, sie der Gemeinde als durch ihr Jawort öffentlich verbundene Eheleute zu verkünden (pronuntiate), danach vom Altare aus sie zu segnen. Er entwarf dafür in seinem Traubüchlein ein Formular, dessen Grundzüge noch heute im Gebrauch stehen. Dabei hält er die beiden Akte, die Eheschließung und den kirchlichen Akt

1) J. Köstlin, Luthers Leben und Schriften, zweite Aufl., I, S. 767.

des Segnens voneinander, wie es die alten Kirchenordnungen tun, sehr klar z. B. die Kurfürstlich Brandenburgische von 1540; auch hat Luther weder die Geltung der Ehe von dem letzteren abhängig gemacht, noch auch je einen Wunsch ausgesprochen, daß ein kirchliches Gesetz jenes Nachsuchen allen Gemeindegliedern zur Pflicht machen solle. Nur als Wohlthat will er den Akt dargeboten haben <sup>1)</sup>).

Im Laufe der Zeit fielen die beiden Akte zusammen — da, um heimlichen Ehen entgegenzuwirken, ein öffentliches Aufgebot und eine öffentliche Kundgebung der Ehe vor der Gemeinde erfordert wurde — und zwar so, daß sie sich nicht unmittelbar aneinanderschlossen, sondern ineinander verschmolzen wurden. Dieser Gesamtkakt erhielt nun den Namen Trauung, und da hierbei das kirchliche Handeln der länger dauernde und ausdrucksvollere Teil war, so blieb, als später das Personenstandsgesetz von 1875 die beiden Akte wieder trennte, der Name Trauung an dem kirchlichen Akte haften, während er eigentlich dem bürgerlichen Akte, der wirklichen Eheschließung zukommt; man redet daher auch wohl von bürgerlicher Trauung, der Eheschließung, und kirchlicher Trauung, der Einsegnung. Indes richtet diese verkehrte Bezeichnung keinen Schaden an, wie weiland die Übersetzung des *μυστήριον* durch *sacramentum* (Eph. 5, 32), obwohl die Vereinigung der beiden Akte und der gemeinsame Name Trauung für sie auch in den Köpfen vieler Evangelischen eine arge Verwirrung über das Wesen der Eheschließung, ja der Ehe selber hervorgerufen hatte, wie Schriften und Synodalverhandlungen, die sich an jenes Gesetz knüpften, beweisen.

2. Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Februar 1875, welches die sogenannte Ziviltrauung, eine Bezeichnung, in der das Wort Trauung in seinem richtigen Sinne verwendet ist, einführt, war ein Zurückgreifen auf die Grundsätze des alten Rechts und der Reformation. Seine Bestimmungen, soweit sie hierher gehören, sind fast unverändert in das D. G. B. übergegangen. Danach schließen die Verlobten ihre Ehe durch ihre Willenserklärung vor dem staatlich bestellten

1) S. Köstlin a. a. O. II, S. 64.

Standesbeamten; dessen Erklärung, daß sie nunmehr kraft des Gesetzes Eheleute seien, hat keine eheschließende Kraft, sondern den Sinn amtlicher Beglaubigung. Der kirchlichen Einsegnung der Ehe ist durch diesen Akt nicht präjudiziert.

Für die Kirche lag und liegt hierin im Gegensatz gegen den früheren Zustand offenbar ein Gewinn. Sie ist nicht mehr genötigt, jede Ehe, wie das vorher geschah, durch die Trauung, wie man wähnte, zu schließen, richtiger ausgedrückt: in dem kirchlichen Akt durch ihre Organe bei Eheschließung der Paare mit-tätig zu sein und die Verantwortung dafür zu tragen, daß allen staatlichen Anordnungen über Eheschließung genügt sei; auch nicht mehr genötigt, über jede Ehe den kirchlichen Segen zu sprechen, sondern sie kann diese letztere Handlung davon abhängig machen, ob die Ehe den sittlichen und kirchlichen Anforderungen entspricht, welche sie auf Grund des göttlichen Wortes an jede Ehe stellen muß. Freilich kann sie die Segnung nur der bereits geschlossenen Ehe zuwenden, kann also diesen kirchlichen Akt erst nach der bürgerlichen Trauung vornehmen; denn eine noch nicht geschlossene Ehe kann man nicht einsegnen; für eine noch zu schließende Ehe geschieht vielmehr Fürbitte, nämlich beim kirchlichen Aufgebote.

3. Das Personenstands-gesetz machte einige Änderungen zunächst in dem bis dahin zur Geltung gekommenen sogenannten Trauungsformular nötig und gab die Freiheit, über die kirchliche Einsegnung der geschlossenen Ehen selbständige Bestimmungen zu treffen. Beides ist geschehen durch kirchliche Trauungsgesetze. Die neu eingeführten Trauungsformulare berühren den Inhalt dieses Aufsatzes nicht und bleiben hier außer acht, doch kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß man sie heute, wo man den Wandel kühler und unbefangener ansieht, anders gestalten und sie durch die Ausscheidung derjenigen Teile, welche der Eheschließung galten und jetzt den Schein der Unwahrheit an sich tragen, kirchlicher und erbaulicher gestalten könnte und auch wohl würde, als dies damals geschehen ist.

Daneben hatte die Kirche die Freiheit, aber auch die Pflicht, ihrerseits festzustellen, welchen der geschlossenen Ehen sie ihren

Segen, wenn er begehrt wird, zu erteilen verpflichtet ist, oder welchen sie ihn versagen muß.

Unter den Kirchengesetzen ist eins der ersten das der Braunschweigischen Landeskirche vom 8. September 1875; es zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus. Die betreffenden Bestimmungen lauten:

§ 5. Die kirchliche Trauung ist zu versagen:

- 1) wenn nicht beide Eheschließenden der christlichen Kirche angehören,
- 2) wenn die geschlossene Ehe dem Evangelio zuwider ist,
- 3) wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Segnung als entwürdig angesehen werden müßte.

Hinzugefügt ist durch Kirchengesetz vom 27. Februar 1889:

- 4) bei gemischten Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Mann die Erziehung der Kinder in einer nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

§ 6. Der betreffende Geistliche hat jeden ihm bedenklich scheinenden Fall Unserem Herzoglichen Consistorio zur Entscheidung vorzulegen.

Gegen diese Entscheidung ... steht sowohl den Beteiligten wie dem Geistlichen ein Rekurs an uns zu.

Das Kirchengesetz, betreffend die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Hannover vom 6. Juli 1876, hat weder den Vorzug der Einfachheit noch der glücklichen Fassung. Diesem Kirchengesetze schließt sich das spätere für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens vom 27. Juli 1880 zum Teil wörtlich an. Die einschlägigen Paragraphen sind folgende:

**Hannoversches Kirchengesetz  
1875.**

§ 4. Die Trauung findet statt bei allen nach dem Reichsgesetze vom

**Preussisches Kirchengesetz  
1880.**

§ 11. Die Trauung ist nicht statthaft, wenn nicht wenigstens der eine Teil der evangelischen Kirchengemeinschaft angehört.

§ 12. Die Trauung findet statt bei allen nach dem bürgerlichen Recht

6. Februar 1875, betreffend die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, zulässigen Ehen mit Ausnahme

zulässigen Ehen, jedoch sind ausgenommen:

- |   |   |
|---|---|
| <p>1) der Ehen, welche mit einem Nichtchristen geschlossen sind;</p> <p>2) der Ehen, welche gegen den Willen des ehelichen Vaters und, falls dieser verstorben ist, sowie bei unehelichen Kindern, gegen den Willen der Mutter eingegangen sind, sofern nicht von den zuständigen Organen erkannt wird, daß die Einwilligung aus sittlich unzureichenden Gründen verweigert wird;</p> <p>3) der Ehen Geschiedener, wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen als sündhaft erklärt wird;</p> <p>4) der Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung ohne Argernis nicht erteilt werden kann.</p> | <p>1) Ehen zwischen Christen und Nichtchristen;</p> <p>[2)] fehlt 1).</p> <p>2) wie Hannover 3).</p> <p>3) wie Hannover 4).</p> <p>4) Gemischte Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Teil die Erziehung sämtlicher Kinder in der römisch-katholischen oder in einer anderen nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.</p> |
|---|---|

1) Das preussische Gesetz begnügt sich mit der Bestimmung des Personenstands-Gesetzes von 1875, welche auch in das B. G. B. übergegangen ist, §§ 1305. 1308, daß nur die Einwilligung des Vaters, wenn er gestorben ist, die der Mutter, und für ein uneheliches Kind die der Mutter, und nur bis zur Vollendung des einundzwanzigsten Jahres nötig ist (§ 1305). Wird einem für volljährig erklärten Kinde (§ 1304) die elterliche Einwilligung verweigert, so kann sie auf dessen Antrag durch das Vormundschaftsgericht ersetzt werden, wenn sie ohne wichtigen Grund verweigert wird (§ 1308). Das hannoversche Kirchengesetz fordert § 4, 2 auch für die Ehe aller Volljährigen die elterliche Einwilligung.

§ 5. Der Geistliche, bei welchem die Trauung nachgesucht wird, ist verpflichtet, die Entscheidung darüber, ob eine Ehe vorliegt, deren Trauung nach § 4 unstatthaft sein würde, herbeizuführen, wenn eine der zur Trauung sich meldenden Personen bereits früher in einer richterlich geschiedenen Ehe gestanden hat, falls entweder

- 1) die Scheidung aus anderen Gründen als Ehebruch oder bösslicher Verlassung erfolgt ist und der andere Teil noch lebt, auch sich nicht wieder verheiratet hat, oder
- 2) die Scheidung nach Inhalt des Scheidungsurteils durch ihr Verschulden herbeigeführt ist, vorausgesetzt, daß seit der Rechtskraft des Scheidungsurteils drei Jahre noch nicht verlossen sind.

Im übrigen kann die Entscheidung, ob einer der Fälle des § 4 vorliegt, sowohl von dem Geistlichen, bei welchem die Trauung nachgesucht wird, als auch von den Eheleuten, von welchen sie nachgesucht wird, beantragt werden.

§ 11. Es erfolgt die Entscheidung:

- 1) über Unstatthaftigkeit der Trauung in den Fällen der Nr. 1, 2 und 4 des § 4,
- 2) über Unwirksamkeit eines elterlichen Widerspruchs gegen die Eheschließung (§ 4, Nr. 2),
- 3) über Abweisung vom heiligen Abendmahl oder der Taufpatenschaft in den Fällen des § 10, nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch den Ausschuß der Bezirkssynode,
- [4] die Entscheidung über Unstatthaftigkeit der Trauung in den

§ 13. Der Geistliche, welcher auf Grund der §§ 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 die Trauung ablehnt, ist auf Verlangen der Beteiligten verpflichtet, die Entscheidung des Gemeinde-Kirchenrats, und wenn er auf Grund des § 12, Nr. 2 die Trauung ablehnt, nach Anhörung des Gemeinde-Kirchenrats die Entscheidung des Kreis-Synodalvorstandes über die Zulässigkeit der Trauung herbeizuführen.

Gegen die Entscheidung des Gemeinde-Kirchenrates in den Fällen der § 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 haben die Beteiligten wie der Geistliche die Beschwerde an den Kreis-Synodalvorstand und in den Fällen des § 12, Nr. 2 gegen die Entscheidung des Kreis-Synodalvorstandes an das Konsistorium, welchem überlassen bleibt, nach Maßgabe der Kirchengemeinde- und Synodalordnung § 68 den Provinzial-Synodalvorstand zuzuziehen.

Konsistorium und Kreis-Synodalvorstand entscheiden in der Beschwerdeinstanz endgültig.

Fällen der Nr. 3 des § 4 nach  
Anhörnung des Kirchenvorstandes  
durch das Landeskonsistorium  
unter Mitwirkung des Aus-  
schusses der Landesynode.

Wenn nun jemand auf dem Standpunkte D. v. Gerlachs auf Grund von § 4, 3 des hannoverschen Kirchengesetzes so argumentiert: Was sündhaft ist, besagt Gottes Wort; nach diesem sind nur Ehebruch und böslische Verlassung zulässige Scheidungsgründe, demnach ist jede Scheidung aus einem anderen Grunde „sündhaft“, also jede neue Ehe eines aus einem anderen Grunde geschiedenen Ehegatten „sündhaft“, ihr also die kirchliche Trauung zu versagen, was soll man dazu sagen? Dann bedürfte es für die letzte Entscheidung keiner Instanz, keines Kollegiums „weiser in der Schrift bewanderter Männer“; nach diesem Recepte könnte das allenfalls jeder Schreiber besorgen, er brauchte nur in das Scheidungsurteil zu sehen. Aber das Recept ist grundfalsch. Zunächst der Vorderatz in seiner Allgemeinheit und der hier gemachten Anwendung, denn die Schrift ist kein Nachschlagebuch für juristische und ethische Fragen; sodann ist die vermeintlich aus der Schrift gezogene Auslegung nicht die gemeine Auslegung der evangelischen Kirchen, vielmehr, soweit von einer solchen gemeinen Auslegung die Rede sein kann, eine andere, weiter gehende, wie oben gezeigt; endlich steht diese Argumentation in Widerspruch mit § 5, 1 des Gesetzes selber, der eine Entscheidung über die Zulässigkeit der Trauung bei der Ehe eines Ehegatten fordert, dessen frühere Ehe aus einem anderen Grunde als Ehebruch oder böslischer Verlassung erfolgt ist, und der damit also auch noch andere Gründe, deren Berechtigung eben geprüft werden soll, voraussetzt, denn ohne diese Voraussetzung hätte er keinen Sinn. Daß endlich jene Argumentation sich nicht auf die Schrift berufen kann, ist oben nachgewiesen.

Und nun vergegenwärtige man sich die Folgen. Ein unglückliches Weib sucht gegen die Brutalität des Mannes Schutz in der Scheidung, er wird ihr gewährt; da winkt ihr die Hoffnung auf ein freundlicheres Los, aber die Kirche sagt: das ist sündhaft, und verjagt ihren Segen. Luther wollte das gerade Gegen-

teil. Oder „warum soll, um Hases Worte zu gebrauchen <sup>1)</sup>, ein Mann, dessen Gemüt und dessen Familienverhältnisse ein Familienleben erfordern, zur tatsächlichen Ehelosigkeit verurteilt sein, weil seine Frau noch lebt, aber unheilbar im Irrenhause, da kein Arzt, aber etwa ein Geistlicher sagt, es wäre doch möglich durch ein Wunder, denn bei Gott ist alles möglich, daß sie wieder zu Verstande käme“. Der Mann hat aus Not und in gutem Glauben, recht zu tun oder nicht unrecht zu tun, gehandelt; jetzt heißt's, dein erstes Tun war „sündhaft“, dein zweites Tun ist „sündhaft“, der Segen der Kirche wird dir versagt. Ist der Mann religiös, so hat er dauernd einen Stachel im Herzen, den schlimmsten, den ein Mensch fühlen kann: unwirksame Reue, denn er kann sich von dieser „Sünde“, der zweiten Ehe, nicht losagen. Meist freilich wird Nichtachtung oder Verachtung der Kirche die Folge sein.

Eine solche Behandlung der eherechtlichen Frage will nun das hannoversche Kirchengesetz allerdings nicht, aber verführt dazu, wenn man vorzugsweise § 4, 3 ins Auge faßt und als gemeine Auslegung der evangelischen Kirchen jene zwei Scheidungsgründe voraussetzt, dabei aber § 5, 1 außer acht läßt, was leicht geschieht: denn jene Stelle enthält die materielle Vorschrift, diese zwar auch, aber in ihr liegt das Materielle in einer Formvorschrift verhüllt, wie sich denn nicht leugnen läßt, daß das Gesetz unter dem Einflusse jener falschen Anschauung entstanden ist.

3. Es wäre mehr als ein unerwünschter Zustand, es stände schlimm um die Ehe in der evangelischen Christenheit, wenn in diesem wichtigsten Grundverhältnisse aller menschlichen Gemeinschaft Staat und Kirche in ihrem Handeln auseinandergingen, wenn es eine bürgerliche und davon verschieden eine kirchliche Ehe, wenn es eine bürgerliche und davon verschieden eine kirchliche Sittlichkeit gäbe, wenn was der Staat auf dem ihm eigenen Gebiete durch sein Gesetz sanktioniert, von der Kirche als „sündhaft“ bezeichnet würde, ohne daß klare Schriftworte oder das christliche Gewissen es als unsittlich erweisen und zurückweisen. Jeder einzelne Scheidungsfall ist neben der Rechtsfrage — denn nach ihrer

1) R. v. Hase, Prot. Polemit, 7. Auflage, S. 433. Vgl. auch J. Ch. R. v. Hofmann in der Zeitschr. f. Protest. u. Kirche, 1858, S. 21 f.



bürgerlichen Seite ist die Ehe ein Vertrag — in viel höherem Grade eine Frage der Sittlichkeit. Was die Grubenhagen'sche Kirchenordnung von 1581 sagt <sup>1)</sup>, mag auch noch heute seine volle Geltung haben: „In allen aber dergleichen gemeinen, auch anderen seltjamen Fällen, welche schwerlich in gewisse Regeln gefaßt werden können, sollen alle Umstände fleißig erforscht, erwogen, und dahin gesehen werden, daß Argerniß vermieden, Gefahr, Sünde und Schande verhütet und die Gewissen nicht verletzt werden.“

4. Nach dem Vorgetragenen wäre es erwünscht, ja wohl notwendig, die bestehenden Kirchengesetze über die kirchliche Trauung, insbesondere das hannoversche und das für die älteren Provinzen Preußens einer Revision zu unterziehen. Daß die Kirche ihre Segnung nur ihren Mitgliedern erteilt, und daß sie ihre Grenzen wahrt, ist selbstverständlich und somit § 4, 1 des hannoverschen und § 11 und 12, 1 und 4 des preußischen Gesetzes gerechtfertigt. Dagegen sind § 4, 3 des hannoverschen Gesetzes so wie § 5 in seiner jetzigen Fassung nur vom Übel, es genügt für beides § 4, 4 des hannoverschen, § 12, 3 des preußischen Gesetzes; dagegen sollte die „Anhörung des Kirchenvorstandes“ (§ 11 hannov.) genauer in eine Vorschrift über seine Pflichten verwandelt werden, denn was bis jetzt die Kirchenvorstände vorgebracht haben, war doch meistens nur eine allgemeine Redensart, um die man sie nicht zu fragen brauchte, und die das nicht vorbrachte, um was man sie fragte. Hiernach könnte man das Gesetz etwa so fassen:

§ ... Die Trauung findet statt bei allen nach dem B. G. G. (Bürgerlichen Rechte) zulässigen Ehen; jedoch sind ausgenommen:

1. Ehen zwischen Christen und Nichtchristen und solche, wo nicht wenigstens ein Ehegatte der evangelischen Kirche angehört;
2. gemischte Ehen, bei deren Eingehung der evangelische Ehegatte die Erziehung sämtlicher Kinder [in der römisch-

1) Christliche Ordnung und Befehl Herzog Wolfgang's. Herzberg 1581. 4<sup>o</sup>. In der Ausgabe 1594 fol. 31<sup>b</sup>.

katholischen oder] in einer [anderen] nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat;

3. die Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung nicht ohne Ärgernis erteilt werden kann.

§ ... Wenn dem Geistlichen, bei dem die Trauung nachgesucht wird, die Zulässigkeit derselben auf Grund des vorstehenden Paragraphen bedenklich scheint, so hat er in Fällen der Nr. 1 u. 2 die Entscheidung des Ausschusses der Bezirkssynode, in Fällen der Nr. 3 die des Landeskonsistoriums einzuholen.

In allen Fällen ist der Kirchenvorstand anzuhören. Dieser hat besonders in den Fällen des § ... Nr. 3 sorgfältig und gewissenhaft alle persönlichen und sachlichen Verhältnisse zu prüfen, auch darüber ein Urteil abzugeben, ob die Vollziehung der Trauung der Gemeinde zum Ärgernis gereichen würde oder nicht. Das Protokoll der Beratung ist dem Landeskonsistorium mit einzusenden. —

Die Instanzen kann man und müßte man für die preussische Landeskirche anders ordnen, auch halte ich die Bezirkssynoden der hannoverschen Landeskirche kaum für fähig, irgend eine Trauungsfrage selbständig aus sich zu lösen.

Der obige Vorschlag enthält keine Kasuistik. Das soll er auch nicht, will vielmehr die Frage der kirchlichen Trauung dahin verlegen, wohin sie gehört, auf das Gebiet der christlichen Sittlichkeit. Die Weisheit und Gewissenhaftigkeit der entscheidenden Instanz wird in jedem einzelnen Falle zu finden wissen, was der Gemeinde frommt und was den Nupturienten oder Ehegatten, mag die Trauung gewährt oder versagt werden, zum Segen gereicht.

# Gedanken und Bemerkungen.

1.

## Noch einmal der Teich Bethesda.

*Κολυμβήθρα* oder *κολυμβήθρα* (B. 2)?

Von

Lic. C. Bröse in Leipzig.

Gegen die Ausführungen über den Teich Bethesda (S. 133 ff. des vorigen Jahrganges) hat Herr Prof. Nestle in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, Heft 2, S. 171, Widerspruch erhoben. Er weist auf das Schwanken der Lesarten und die Unsicherheit der Deutung des Namens hin, rügt es aber vor allem, daß von mir die Lesart *κολυμβήθρα* B. 2 nicht berücksichtigt worden ist, die ja allen Schwierigkeiten mit einem Schläge ein Ende mache.

Ich habe diese Lesart gar keiner Erwähnung für wert gehalten, weil sie mir aus inneren Gründen ausgeschlossen und nur eine Berlegenheitsauskunft zu sein scheint, wenn auch eine naheliegende. Es ist für einen unbefangenen Schreibenden unmöglich, sich so auszudrücken, wie jene Lesart will, und sie mutet auch dem Leser Ungehöriges zu. „Es gibt aber in Jerusalem bei dem Schafsteiche die sogenannte Bethesda, mit fünf Hallen.“ Die Worte „bei dem Schafsteiche“ erscheinen da als bloße Ortsbestimmung, als durchaus

nebensächlich, und „die sogenannte Bethesda mit fünf Hallen“ erscheint als die Hauptsache, während doch der Teich die Hauptsache ist, die sich dem Schreibenden mit psychologischer Notwendigkeit sofort in den Mittelpunkt des Bewußtseins drängen mußte. Der Leser, dessen Aufmerksamkeit selbstverständlich nicht bei der nebensächlichen Ortsbestimmung, sondern bei der „sogenannten Bethesda mit fünf Hallen“ stehen geblieben ist, fühlt B. 7 einen förmlichen Puff, wenn nun plötzlich vom Wasser gesprochen wird. Er hält inne, läßt das Auge zurückwandern und erinnert sich endlich, daß oben ein Teich erwähnt worden war. Der psychologische Sprung, wonach eine beiläufige Ortsbestimmung nach einiger Zeit plötzlich als Mittelpunkt, als eigentlicher Schauplatz der Erzählung erscheint, ist für den Schreibenden so unmöglich wie für den Leser. Diese Behauptung mag auf den ersten Blick gewagt erscheinen; aber man versuche nur, sich auf den Standpunkt des Schreibenden oder dessen zu stellen, der die Geschichte zum ersten Male liest — und solche Leser hat doch jeder vernünftige Schriftsteller im Auge — und man wird mir recht geben.

Die Sache wird noch einleuchtender, wenn man das *πέντε στοὰς ἔχουσα* beachtet. Es dürfte im Johannesevangelium keinen anderen Fall geben, wo eine für die Erzählung ganz bedeutungslose Äußerlichkeit mit solchem Nachdruck hervorgehoben würde wie hier der Umstand, daß die sogenannte Bethesda fünf Hallen hatte. Scheinbare Äußerlichkeiten erwähnt ja Johannes zuweilen, aber sie haben entweder eine deutliche Beziehung auf den Zusammenhang (z. B. 21, 11), oder sind psychologisch leicht erklärlich. So die Zeitangabe 1, 39. Aber wie anders der ungerechtfertigte Nachdruck des *πέντε στοὰς ἔχουσα*! Er wird freilich schon leise gemildert, wenn man mit Nestle das appositionelle Wort „Haus“ einschleibt („ein Haus mit fünf Hallen“)<sup>1)</sup>. Man denkt, diese fünf Hallen würden im folgenden eine Rolle spielen,

1) Wie übrigens Nestle das *ἐστὶν* glaubt mit „es war“ übersetzen zu können, ist nicht einzusehen. Dies Zeugnis für eine sehr frühe Abfassung des vierten Evangeliums — vgl. schon Bengel z. b. St. — läßt sich nicht aus der Welt schaffen!

zumal da der Nachdruck durch das hinweisende ἐν ταύταις noch verstärkt wird. Nach johanneischem Stile sollte man das einfache ἐκεῖ erwarten <sup>1)</sup>. Sei es, daß die Bethesda nur aus jenen fünf Hallen bestanden hätte, sei es, daß sie noch andere Räume gehabt hätte, immer würde das nachdrückliche ἐν ταύταις auffallend bleiben.

Bei der Lesart κολυμβήθρου dagegen ist alles in schönster Ordnung. Die στοιαι erscheinen trotz der Zahlangabe als Nebensache: „Ein Teich mit fünf Hallen“. (Das ἔχουσα ist vielleicht eine nicht ganz gewählte, aber doch sofort verständliche Ausdrucksweise.) Auch das ἐν ταύταις verliert dann alles Auffallende; ein einfaches ἐκεῖ würde nicht deutlich genug sein.

Ferner: Welcher Schriftsteller, er schreibe Griechisch oder Deutsch oder sonst etwas, könnte sich einfallen lassen, zu sagen: „Es gibt aber in Jerusalem die sogenannte Bethesda?“ „Es gibt in Berlin die sogenannte Charité?“ Ἔστιν δὲ „es gibt aber“ führt doch etwas noch Unbekanntes ein, und dies Unbekannte sollte durch den bestimmten Artikel als bekannt bezeichnet werden? Welche Vogik! Denkbar wäre nur: „Es gibt in Jerusalem ein Gebäude, die (oder das) sogenannte Bethesda“. „Es gibt in Berlin ein Krankenhaus, die sogenannte Charité“. — Und endlich, um die Unmöglichkeit — wenn man so sagen darf — noch zu steigern, der Zusatz Ἑβραϊστί! „Es gibt in Jerusalem die auf Hebräisch sogenannte Bethesda.“ „Es gibt in Berlin die auf Französisch sogenannte Charité.“ Man braucht sich das nur einmal vorzulesen, um die Unmöglichkeit dieser Ausdrucksweise zu erkennen.

Es wird hiernach bei der Lesart κολυμβήθρου bleiben müssen. Die von Nestle angeführte Bemerkung des Castalio: „quod προσβατικῆ sine substantivo non bene ponetur“ ist ganz unbegründet. Ein Beleg für die Auslassung gerade dieses Wortes ist mir freilich nicht zur Hand. Aber es heißt den Einfluß der volkstümlichen Redeweise auf die Schriftsprache unterschätzen, wenn

1) Daran ändert natürlich nichts, daß im folgenden Verse wieder ein ἐκεῖ kommt. Die lächerliche Pedanterie neuerer deutscher Stilisten, daß man unter keinen Umständen dasselbe Wort kurz nacheinander zweimal anwenden dürfe, war früheren Zeiten unbekannt.

man an der Auslassung des  $\pi\acute{\epsilon}\lambda\eta$  Anstoß nimmt. Selbst im klassischen Griechisch werden ja nicht bloß allgemeinere Begriffe wie  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ,  $\omicron\lambda\kappa\omicron\varsigma$ ,  $\gamma\eta$  u. a. ausgelassen, sondern auch ganz bestimmte wie  $\kappa\acute{\iota}\lambda\iota\zeta$  (z. B.  $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$  [ $\kappa\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\alpha$ ]  $\epsilon\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$ ),  $\pi\lambda\eta\gamma\gamma\eta$  (die Wendung  $\delta\alpha\rho\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\varsigma$  Luk. 12, 47 findet sich nach Blasß auch im Klassischen). Gerade die Auslassung eines leicht zu ergänzenden Hauptwortes beim Eigenschaftswort ist echt vollständig, im Griechischen so gut wie im Deutschen. Winer bemerkt zu unserer Stelle, es sei, wie wenn jemand in Leipzig sage „zum Grimmaschen [Tore] hinausgehen“. Auch Sprachkenner wie A. Buttmann und Fr. Blasß haben die Auslassung des  $\pi\acute{\epsilon}\lambda\eta$  für ganz unbedenklich gehalten.

## 2.

**Miszellen.**

Von

Lic. Dr. W. Stärk in Salzingen.

1.  $\eta\eta\eta$   $\omega\epsilon\omega$  und  $\eta\eta$   $\omega\epsilon\omega$  1).

Schwally hält in seiner Kritik von Grüneisens „Ahnenkultus und Urreligion Israels“ (Archiv für Religionswissenschaft IV, 2, S. 181 ff.) die von ihm in „Das Leben nach dem Tode“ S. 7 versuchte Deutung von  $\eta\eta$   $\omega\epsilon\omega$  = Totenseele aufrecht, m. E. mit gutem Grunde. Denn Grüneisens Erklärung  $\eta\eta$   $\omega\epsilon\omega$  = Leichnam scheitert vollständig an der Unmöglichkeit, bei seinen Voraussetzungen den Bedeutungswandel von  $\omega\epsilon\omega$  = In-

1) Trotz starker Bedenken gegen die hier vorgetragene Deutung von  $\eta\eta$   $\omega\epsilon\omega$  mit haben wir doch dem Herrn Verfasser gern das Wort vergönnt, um zu einer erneuten Diskussion der biblisch-theologisch wichtigen Frage anzuregen.  
Die Redaktion.

dividualität (so besser als „Seele“ zu übersetzen) in נפש = Reich-  
 nam zu erklären. Schwally hätte auch nachdrücklich auf Gen. 2, 7:  
 „und es wurde der Mensch eine נפש חיה“ hinweisen  
 können, denn das erläuternde Attribut חיה beweist, daß der Be-  
 griff נפש nach der naiven volkstümlichen Betrachtung des psychischen  
 Lebens mehrdeutig ist. Durch die רוח חיים oder נשמת ח' wird  
 der Mensch eine נפש חיה, d. h. ein so und so bestimmtes In-  
 dividuum. Verläßt die רוח den Körper, so bleibt der Mensch  
 eine נפש, d. h. etwas Wesenhaftes, Individuelles, nur fehlt eben  
 das für die sinnliche Wahrnehmung charakteristische Merkmal  
 des חי, wir würden sagen die Lebensenergie, die in der Ver-  
 bindung der נפש mit dem Blute ihren Grund hat (vgl. im  
 Griechischen βλος — bla). Der Ort für die נפש מות ist nicht  
 mehr die Erde, sondern die שאול, oder nach älterer Vorstellung  
 wohl das Grab resp. die Umgebung des Grabes. נפש חיה und  
 נפש מות sind also, obwohl syntaktisch verschieden, logisch zusammen-  
 gehörige Begriffe zur Bezeichnung der doppelten Existenz-  
 möglichkeit der נפש. Die נפש stirbt nicht, sondern  
 wechselt ihre Seinsform. Nur so ist die im Alten Testa-  
 ment bezeugte Teilnahme der Toten an dem Schicksal der Lebenden  
 auf Erden (Jer. 31, 15) zu erklären, nur so versteht man auch, wie  
 נפש מות zu der Bedeutung „Toter, Leiche“ kommen konnte. An-  
 sätze zu der den Griechen geläufigen dualistischen Vorstellung  
 vom Menschen (Kohde, Psyche S. 5) sind also auch im Alten  
 Testament vorhanden.

Nach dieser Erklärung läßt sich aber auch der Wechsel von  
 רוח und נפש in der späteren Sprache wohl begreifen, und Aus-  
 drücke wie Num. 23, 10 und Jud. 16, 30 (תמורת נפשי) wollen  
 von hier aus gedeutet sein.

2. Zu Am. 9, 2.

In der letzten Vision des Propheten 9, 1 ff. heißt es nach  
 dem leider verstümmelten Eingang:

„ . . . . . und ihren Rest will ich mit dem  
 Schwerte würgen.  
 Keiner von ihnen soll entinnen, kein einziger sich retten.

Brechen sie in die Scheol durch, so langt sie von dort mein Arm,  
 Und steigen sie hinauf zum Himmel, so hole ich sie von dort herab;  
 Bertriehen sie sich auf dem Gipfel des Karmel, so spüre ich sie da auf  
 und hole sie,  
 Und verstecken sie sich vor mir im Meeresgrund, so befehle ich dort  
 dem Nahas, sie zu beißen u. s. w.“

Ein prächtiges Bild zur Schilderung der namenlosen Angst vor dem zornigen Gott und seinem Strafgericht, und zugleich zur Veranschaulichung der alles umspannenden Majestät Jahwes, dem Himmel und Hölle, Bergesspitzen und Meerestiefen untertan sind. Dabei ist nur eins auffällig, nämlich der Ausdruck: **וְיִרְדּוּ הַיַּם וְיִרְדּוּ הַיַּם וְיִרְדּוּ הַיַּם**. Wo ist nach dieser Vorstellung der allmächtige Jahwe thronend gedacht? Gewiß nicht im Himmel, sonst könnte die wilde Jagd der von ihm Verfolgten nicht den Himmel als Zufluchtsort wählen und Jahwe sie nicht „von dort herunterholen“ (**אֲרִירָם**, daher nicht mit „herabstürzen“ zu übersetzen, wie Nowack und Guthe [bei Kaugsch] tun!).

Die überlieferten Reden des Propheten lassen nur eine Antwort auf diese Frage zu, und die ist aus 1, 2 zu schöpfen: „Jahwe brüllt von Zion her und donnert aus Jerusalem“. Dahinter kann nur die volkstümliche Vorstellung liegen, daß Jahwe in Zion wohnt, und wir haben einfach als Tatsache anzuerkennen, daß in der Mitte des 8. Jahrhunderts der Glaube an Jahwes Wohnen im Tempel im Südreich feststand. Bei Jesaja findet sich dieselbe Überzeugung. „Für ihn gehören der Wohnsitz Davids<sup>1)</sup> und der Wohnsitz Jahwes zusammen“ (Duhm zu Jes. 8, 18). Im Tempel hat der Prophet seine große Berufungsvision, dort thront Jahwe im Allerheiligsten. Jesaja kennt freilich auch den Himmel als Jahwes Wohnung (vgl. 18, 4 und das Fragment 31, 4, gegen dessen Originalität nichts einzuwenden ist), während Amos allerdings in 9, 2 (vgl. mit 1, 2) auszudrücken scheint, daß Jahwe in Zion und nirgend anderswo wohne (gegen Wellhausen, Kleine Propheten<sup>2</sup> 1898,

1) Wobei zu berücksichtigen ist, daß der Tempel nur ein Teil der Wohnung Davids ist, vgl. meine „Studien“ II, S. 79f.



§. 67). In der That scheint diese Vorstellung von dem Debir als der eigentlichen und einzigen Wohnung Jahwes in Zion seit altersher heimisch gewesen zu sein, wieaus dem Anfang des Tempelspruchs Salomos 1 Kön. 8, 12 gefolgert werden darf:

„Die Sonne hat Jahwe aus Himmelszelt gestellt,  
Er selbst aber hat gesagt, im Dunkel wolle er wohnen.“

Nach dieser Vorstellung wäre also Jahwe vom Sinai in der Lade (oder auf ihr? vgl. W. Reichel, *Vorhellenische Götterkulte* und dazu Budde, *ZatW.* 1901, S. 193 ff.) in die cella des Tempels eingezogen.

Solche naiven volkstümlichen Anschauungen haben ein zähes Leben. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir noch bei Amos (und Jesaja) dergleichen begegnen. Verwunderlich ist nur, daß sie in derselben Generation mit ganz anderen Gedanken über Gottes Wohnung und vor allem, bei prophetischen Gestalten wie Amos und Jesaja, mit einer alles Sinnliche abstreifenden Erkenntnis des Wesens Gottes zusammen bestehen. Der Gott, der sich dem Jesaja (6, 1 ff.) als der Heilige, die höchste sittliche Autorität und der Herr über die ganze Erde offenbart und der „Jahwe, der Gott Zebaoth“, der mehr ist als der Gott Israels (Am. 3, 13, vgl. Wellhausen a. a. O. 3. St.), der Herr über die Welt und was darinnen ist, kontrastieren für unser religiöses Gefühl allzu scharf mit dem Jahwe, der auf Zion im Dunkel des Adyton wohnt, dessen Gewand die Tempelhalle erfüllt und den dämonische Gestalten (Saraphe) dienend umstehen. Bei Amos erschreckt Jahwe von Zion her das ganze Land mit seiner Donnerstimme, aber er erscheint dem Propheten auch im Tempel zu Betel. Mit dem durchaus praktischen Monotheismus dieser Männer vertrug sich solch Durch- und Gegeneinander von Vorstellungen ebenso gut wie in alter Zeit der Glaube an Jahwes Wohnen auf dem Sinai mit der Überzeugung von seiner Gegenwart in Kanaan unter seinem Volke.

Den Einfluß traditioneller volkstümlicher Gedanken auf den Entwicklungsprozeß der Religion können wir leider nicht im einzelnen aufzeigen, am wenigsten in Israel. Aber er ist zu allen Zeiten und in jeder Religion nachweisbar als Merkmal ihres

innersten Lebens und im Unterschiede von der systematisierenden und damit nivellierenden Theologie und ihrem Drängen nach geschlossener Weltanschauung.

Amos denkt sich also den יהוה אלהי הצבאות auf Zion wohnend, ohne freilich ihn dort dauernd gegenwärtig zu denken. Jahwe kann auch an anderen heiligen Stätten erscheinen; aber jedenfalls weiß er 9, 2 nichts von dem Wohnen Jahwes im Himmel. Das ist nun von höchstem Interesse im Hinblick auf die elohistische Betelsage Gen. 28, 11 f. 17 ff., aus der mit aller Deutlichkeit hervorgeht, daß seit uralter Zeit die Gottheit in einem himmlischen Palast wohnend gedacht wurde, vgl. auch Gen. 11, 5 u. 18, 21. Die jahwistische Form der Betelsage weiß davon nichts, sondern erzählt nur, daß Jahwe vor dem schlafenden Jakob (יַעֲקֹב, d. h. nicht etwa auf der Leiter!) stand. Ein ähnlicher Unterschied der Vorstellung von Jahwes Wohnung liegt in der Sinaiperikope vor, wenn Mose Ex. 19, 3; 24, 1 u. 9 u. ö. zu Jahwe auf den Berg als den Wohnsitz Gottes hinaufsteigt, während Jahwe Ex. 19, 18 u. 20 auf den Sinai in der Gewitterwolke herabfährt, während beide Gedanken in Mich. 1, 2 f. dicht nebeneinander stehen<sup>1)</sup>. Beide Vorstellungen sind also seit alters in Israel vorhanden und man wird vermuten dürfen, daß die eine, die Jahwe im Himmel thronend dachte, heidnischen (kanaanitischen) Ursprungs ist, während die andere, die den Sinai (Horeb) und später den Zion für seine Wohnung hielt, im Anschauungskreise der alten kanaanitischen Jahwereligion ihre Wurzel hat.

Für den Judäer Amos ist es charakteristisch, daß er jene erste gar nicht zu kennen scheint. Der synkretistische Prozeß ist unter den nördlichen Stämmen wohl nachhaltiger gewesen.

1) Wellhausen a. a. O. S. 135 wirft mit richtigem Gefühle für diese Differenz der Anschauung die Frage auf: „Aber Jahwe gibt hier doch sein Zeugnis, d. h. seine Drohung und Anklage, ab durch den Propheten Micha — wie denn von seinem heiligen Palaste aus?“ Der דיכל קדשׁוֹר ist eben der irdische Tempel.

## 3.

**Miscellen zum Alten Testamente.**

Bon

Lic. th. Riedel, Privatdozenten in Greifswald.

## 1. Exodus 24, 12.

Zu Ex. 24, 12 „die auserwählten Israeliten auf dem Berge schauten die Gottheit und aßen und tranken“ bemerkt Baentsch in Nowacks Handkommentar (Göttingen 1900, S. 216 f.): „Sie aßen und tranken, das will nicht besagen, daß sie nach dem Schauen der Gottheit am Leben geblieben seien, sondern daß sie oben auf dem Berge (nicht unten, Dillmann) angesichts der Gottheit und gewissermaßen in Gemeinschaft mit ihr das Bundesmahl halten. Wo sie das Material dazu hernehmen, ist nicht gesagt; vielleicht setzt der Erzähler voraus, daß sie Opfertiere mit auf den Berg genommen haben, oder es handelt sich hier um eine wunderbare Speise. Durch das Mahl vor der Gottheit ist die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke vollzogen.“ — Im folgenden wird der Nachweis versucht, daß diese Bemerkungen eigentlich gegenstandslos sind.

Die ursprünglichen Zusammenhänge von Ex. 24 aufzudecken, ist schwierig, aber die uns interessierenden Verse 1—12 sind klar. Jeder, der sie liest, sieht sofort, daß 3—8 einen straffen und einheitlichen Bericht bilden. „Als Mose vom Berge zurückgekehrt war, erzählte er dem Volke alle Worte Jahwes — und alle jene Rechtsurteile —, und das ganze Volk antwortete einstimmig: ‚Alle Worte, welche Jhvh gesprochen hat, wollen wir tun.‘ Darauf schrieb Mose alle Worte Jhvh's auf. Am nächsten Morgen baute er dann einen Altar am Fuße des Berges mit zwölf Mafsen für die zwölf Stämme Israels und beauftragte junge Israeliten, Brandopfer und Heilschlachtopfer von Rindern dem Jhvh darzubringen. Mose nahm die Hälfte des Blutes und tat

es in Becken: mit der anderen Hälfte aber besprengte er den Altar. Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vernehmlich vor; und als dieses sprach: ‚Alles, was Jhvh geredet hat, wollen wir gehorsam tun‘, nahm Mose das übrige Blut und sprengte es über das Volk, wobei er sagte: ‚Das ist das Blut des Bundes, welchen Jhvh mit euch auf Grund aller dieser Worte schließt‘. — Das ist eine klare, in allen Zügen zusammenhängende Erzählung. Nur darüber könnte man verschiedener Meinung sein, ob in V. 3 die Worte „und alle jene Rechtsurtheile“ ursprünglich sind, da sie unerwartet nachhinken und im folgenden nicht weiter erwähnt werden.

Wenn wir nun V. 3 bis 8 aussondern, so bilden auch V. 1. 2 und 9 ff. einen verständlichen Zusammenhang: „Gott sprach zu Mose: ‚Steige herauf zu Jhvh, du nebst Aaron, Nadab, Abihu und den siebenzig Ältesten Israels, und betet von ferne an. Mose allein aber soll Jhvh nahe kommen, während jene nicht nahe kommen sollen; auch das Volk soll nicht mit ihm heraufsteigen.‘ Da stieg Mose mit Aaron, Nadab, Abihu und den siebenzig Ältesten Israels hinauf, und sie sahen die Gottheit Israels: zu seinen Füßen war es wie Sapphirpflaster und wie der Himmel selbst an Glanz, und doch streckte er gegen die Auserwählten unter den Israeliten seine Hand nicht aus. Als diese nun die Gottheit sahen, beteten sie an. Zu Mose aber sprach Jhvh: ‚Komm herauf auf den Berg u. s. w.‘“

Das ist ein durchaus geschlossener und durchsichtiger Bericht; aber ganz durchsichtig ist er doch erst dadurch geworden, daß wir in V. 11 die Bemerkung darüber eingefügt haben, daß die Ältesten der Israeliten das ausführten, was in V. 1 von ihnen gefordert war, daß sie nämlich von ferne die Prostration machten (והשתחוית מרחק). Als sie die Gottheit sahen, gaben sie natürlich in der üblichen Weise ihrer demütigen Verehrung und Anbetung Ausdruck: ebenso wie Abraham und Lot, als sie die drei Männer sahen, die Prostration machen, Gen. 18, 2; 19, 1, oder wie Mose, als Jhvh an ihm vorüberzieht, sich eilig niederwirft Ex. 34, 6. 8, oder wie Josua, als der Oberste des Heeres Jhvh's sich ihm zu erkennen gibt, sich eilig zur Erde wirft

und anbetet Jos. 5, 14. Der ursprüngliche Text von Ex. 34, 11 muß also gelautet haben: ויחזו את האלהים וישתחוו. Das wird dann irgend einmal in ויחזו את האלהים וישתחו verberbt sein, und dann ist, weil man die Stelle nicht mehr verstand, ויאכלו hinzugefügt worden; vgl. Ex. 32, 6.

Damit verschwinden dann aber alle an diese Stelle geknüpften Fragen: ob das Bundesmahl oben auf dem Berge oder unten stattfindet, woher das Material zu dem Mahle stammt, ob sie die Opfertiere mit auf den Berg genommen haben oder vielmehr eine wunderbare Speise genießen, ob hier etwa eine Lücke im Texte anzunehmen ist u. s. w.

2. Amos 7, 14.

In der „Deutschen Literaturzeitung“ vom 2. März 1901 schreibt G. Beer in einer Anzeige von R. Kraeßschmars „Prophet und Seher im alten Israel“: „Amos gilt uns als Prophet. Er selbst lehnt 7, 14 den Namen ab. Er will nichts mit den gewöhnlichen ‚enthusiastischen Jahwezeloten‘, ‚nebhium‘, ‚Propheten‘ genannt, zu tun haben, mit denen ihn der Hohenprieester Amazja in einen Topf werfen möchte. Amos ist auch wirklich kein solcher nabhi gewesen.“ Ähnliches, vielleicht nur nicht so schroff, kann man vielfach lesen. Wie stimmt es aber damit überein, daß Amos an anderen Stellen die Propheten („nebhium“) als Gnadengaben Gottes betrachtet? Kap. 2, 11 f.: „Und doch war ich Jhvh es, der euch aus Ägyptenland heraufführte, der euch 40 Jahre durch die Wüste leitete, um das Land der Amoriter in Besitz zu nehmen, und der aus euren Söhnen Propheten (נבאים) und aus euren Jünglingen Nasiräer erweckte: ist das etwa nicht wahr, ihr Kinder Israel? Ihr aber gabt den Nasiräern Wein zu trinken und befehlt den Propheten (הנביאים): Tretet nicht als Propheten auf (לא תנבאו)!“ Kap. 3, 7 f.: „Jhvh tut nichts, ohne seinen Knechten, den Propheten (הנביאים), seinen bis dahin verborgenen Ratsschlufz offenbart zu haben. Und wie man sich fürchtet, wenn der Löwe brüllt, so muß auch der Prophet als Prophet auftreten (ינבא), wenn Jhvh zu ihm gesprochen hat.“ Niemand kann eine höhere Schätzung des נביא und seiner Tätigkeit, des נבא, er-

denken als sie in diesen Worten ausgesprochen ist. Und zum Überfluß bezeichnet Amos sich auch selbst als Propheten (נביא), wenn er Kap. 7, 15 sagt: „Jhvh sprach zu mir: Wohlan, tritt als Prophet auf (הקבא) für mein Volk Israel.“ Daher scheint es mir angebracht zu sein, einmal wieder darauf hinzuweisen, daß die Auffassung von Am. 7, 14, wie sie Beer vertritt, durchaus nicht die einzig mögliche ist, sondern daß daneben seit alten Zeiten eine andere Vertreter gehabt hat. Nach dieser leugnet Amos in Kap. 7, 14 gar nicht, daß er jetzt ein Prophet ist; aber damals, als Jhvh ihn hinter der Herde wegnahm, war er allerdings noch kein Prophet, sondern ein Schäfer und Maulbeerseigenzüchter. Vgl. Gesenius=Kaußsch, Hebr. Grammatik<sup>25</sup>, S. 141, 3 über die Zeitsphäre des Nominalsages. Dementsprechend ist auch in Am. 1, 1 das הרה als Plusquamperfektum zu fassen (vgl. Gesenius=Kaußsch<sup>26</sup>, S. 106, 1c: „Über den Gebrauch des Perfektums zur Darstellung von Handlungen u. s. w., die in der Vergangenheit beim Eintreten anderer Handlungen oder Zustände bereits abgeschlossen vorlagen“) und zu übersetzen: „Worte des Amos, welcher zu den Schäfern von Thekoa gehört hatte“, nämlich vor seinem Auftreten als Prophet. Wäre der Sinn der durch die gewöhnliche Übersetzung ausgedrückte: „Worte des Amos, der zu den Herdenbesitzern von Thekoa gehörte“, so würde das הרה fehlen und es heißen: אשר במקרים מתקרב. Auch Wellhausen ist das הרה auffallend gewesen, wie seine Übersetzung: „Worte des Amos, der ein Schafzüchter in Thekoa gewesen ist“ durch das sonderbare „gewesen ist“ beweist.

Wenn aber Amos in seiner Antwort an Amazja<sup>1)</sup> betont, daß er früher kein Prophet war, so will er damit nicht etwa sagen, daß er früher einen viel einträglicheren Beruf als jetzt gehabt habe, vielmehr will er betonen, daß sein Prophetentum nicht ein selbstgewählter oder überkommener Stand ist, sondern auf einem direkten Auftrage Gottes beruht. Daher muß er auch den Rat des Amazja, mag er gut oder böse gemeint sein, ab-

1) Der ihn übrigens gar nicht als נביא, sondern als הרה angerebet hat, 7, 12.

weisen. Denn was er redet und wo er redet, unterliegt nicht seiner freien Wahl, sondern dem Willen des Gottes, der ihn einsetzt, als er dem Prophetentum ganz fern stand, hinter der Herde fortgerissen hat. Daher wird auch den Amazja, der ihn an der Ausführung seines gottgegebenen Berufes hindern will, die Strafe treffen, ebenso wie jene anderen, die den Rasiräern Wein zu trinken gaben und den Propheten verboten, als Propheten aufzutreten, Am. 2, 13 ff.

Demnach ist Am. 7, 14 zu übersetzen: „Und Amos antwortete dem Amazja: Ich war kein Prophet, auch kein Angehöriger einer Gemeinschaft von בני בריאים, sondern ein Schäfer (oder „Schäferereibesitzer“) und Maulbeerseigenzüchter, bis mich dann Iſch hinter der Herde wegriß und zu mir sprach: Wohlan, werde ein Prophet für mein Volk Israel!“ Diese natürliche und durch den ganzen Zusammenhang geforderte Auffassung ist nun auch die älteste, denn sie findet sich schon in der Septuaginta: *Ὁὐκ ἤμην προφήτης ἐγὼ οὐδέ τις προφήτου κτλ.* Ebenso übersetzt die Peschita: *לא הייתי נביא* und Hieronymus im Kommentar zu Amos, S. 221 (MPL, XXV, col. 991): „Non eram propheta, nec prophetae filius seq.“ Und noch<sup>1)</sup> Rosenmüller schreibt (Scholia VII, 2, ed. sec. Lipsiae 1827, pag. 207): „Non propheta ego fui (הייתי) ab initio, nec filius prophetae ego sum, q. d. nec natura, vel institutione, vel ortu sum propheta. Priora huius commatis verba si in praesenti converti velles, ut Vulgatus et Chaldaeus, ‚non sum propheta‘ adversantur Nostri ipsius verbis quae sequuntur vs. 15 . . . Fuerat enim inter armentarios olim, ut sequitur, cf. I, 1; q. d. ego quidem ipse nihil minus cogitavi, quam me fore prophetam, quum vero vaticinari Deus expresse me iusserit, ego quidem parere debui, tu vero impie agis, quod vaticinari vetas.“ Warum aber wird eine so gut begründete Erklärung von Hitzig, Ewald, Keil, Wellhausen, Nowack u. s. w. nicht einmal der Erwähnung für wert gehalten?

1) Über Mercerus und Piscator vgl. Pöls, Syn. III, 1968, über Drusus die C:itici sacri zu Am. 7, 14.

## 3. Naḥum 3, 15.

שם תאכלך אש תכרייתך הרב תאכלך כילק התכבד כילק התכבדו בארבה. In diesem Sage ist der Wechsel von התכבד und התכבד auffällig und der Sinn des Satzes: „das Schwert wird dich austrotten, wird dich fressen wie Heuschrecken“ unklar. Denn davon hat noch niemand gehört, daß man mit dem Schwerte gegen Heuschreckenschwärme vorgeht. Daß aber das Schwert in seiner Unerfättlichkeit mit den gefräßigen Heuschrecken verglichen werde, ist ein etwas grotesker Gedanke. Daher haben Wellhausen und Nowack die beiden Worte תאכלך כילק aus dem Texte gestrichen, Nowack mit der Begründung: „Offenbar sind die Worte durch Dittographie entstanden.“ Aber diese apodiktische Behauptung leuchtet wenig ein, weil תאכלך Dittographie des vierten vorhergehenden, כילק Dittographie des zweiten folgenden Wortes sein müßte. Überhaupt aber ist die Methode, zu streichen, was einem nicht paßt, für denjenigen zu trivial, der eine andere Möglichkeit der Erklärung zu sehen meint. Die in diesem Gliede allerdings gänzlich unpassenden Heuschrecken würden verschwinden, wenn in כילק eine dem הרב parallele und sachlich entsprechende Waffenart steckte. Ich schlage deshalb statt כילק התכבד die Lesung כִּילֶקֶת הַתְּכַבֵּד vor. כִּילֶסֶד = *πέλεκυς*, aramäisch כִּילֶסֶד, ist die Art Ps. 74, 6 und zwar in unserer Stelle die Streitart, in welchem Sinne auch *πέλεκυς* mehrfach gebraucht wird. Daß unter den Völkern, von denen Ninive erobert werden soll, auch die, noch im Mittelalter vielfach gebräuchliche, Warte als Waffe bekannt war, läßt sich wahrscheinlich machen. Herodot berichtet VII, 64, daß die *ἀξινη* die Waffe der Skythen sei und von ihnen *σάγυρις* genannt werde; ebenso kennen nach Herodot VII, 89 die Ägypter die als *τύκος* bezeichnete Streitart. Vgl. auch Ilias O 711, Xen. Anab. IV, 4, 16 und Stephanus unter *ἀξινη*, *πέλεκυς*, *σάγυρις* und *τύκος*. Außerdem berichten uns die Assyrer von einer besonderen Truppe, deren Waffe die kalappatu ist und deren Angehöriger daher die Bezeichnung amēl kallāpu „Arztmann“ trägt. Delitzsch (Handwörterbuch S. 333 b) versteht darunter Pioniere; aber da deren Hauptausrüstungsgegenstand ḥēpū „die Hacke“ ist (Delitzsch S. 286 b), so wird es richtiger



sein, unter dem amēl kallāpu einen mit der Warte bewaffneten Soldaten zu sehen, um so mehr, als diese Deutung auch der Verbindung mit bithallu (vgl. Delitzsch S. 191a) „Reiterei“ besser entspricht.

Wenn wir nun das ה von החכבר zu כילפה ziehen, so fällt auch die oben anstößig gefundene Differenz zwischen החכבר und החכברי fort, indem חכבר übrig bleibt und dies in dem Sinne gebraucht ist, in welchem 1 Reg. 10, 2 von einem חיל כבר „einem zahlreichen Heere“ gesprochen wird.

Endlich ist aber auch die unschöne Wiederholung von האכלך sehr leicht zu beseitigen, indem man dafür תכלך schreibt, das durchaus dem vorhergehenden תכרייך parallel steht. Und so lautet denn der Text von Nah. 3, 15:

שם האכלך אש  
תכרייך חרב  
תכלך כילפה  
תכבר כילק  
התכברי כארבה.

„Dort (oder „dann“) wird dich Feuer verzehren, das Schwert ausrotten, die Warte vernichten, magst du auch zahlreich sein wie Grasshüpfer und dich zahlreich erweisen wie Heuschrecken.“

Aus den Übersetzungen ist für diese Stelle nichts zu lernen. Wenn sich in G eine Wiedergabe von תכבר כילק nicht findet, so ist das wohl als innergriechische Verderbnis anzusehen.

#### 4. Joel 1, 17.

M: עבשו פרודות תחת מגרפתיהם.

G: ἐσπίρτησαν δαμάλις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν, was nach Metz (Die Prophetie des Joel, S. 103) die Worte פשו פרודות voraussetzen soll, wahrscheinlich aber von den Übersetzern einfach geraten ist.

V: computruerunt iumenta in stercore suo, wobei עבשו wohl als Nebenform zu באשו, פרודות als Plural von פרדה „Maultier“ gefaßt und מגרפתיהם von גרף „wegfegen“ abgeleitet ist, also „das was weggefegt wird, der Mist“.

T: „es fließen aus die Weinfässer unter ihren Spunden“, wobei nach Levh I, 152 *פרדח* = פרוח und *מגרפת* = מגרפת genommen ist.

Wer freilich die Übersetzung des Hieronymus vergleicht, wird zu der Annahme neigen, daß die Lesart des Targums verderbt ist aus *אתמסראו גרבי חמר תחות מגרפתהון* „es zerfließen (fließen aus) die krankhaften Ausschläge der Esel unter dem wegzufegenden (Miste)“.

Dagegen stammt die heute übliche Erklärung von Aben Ezra, der zu der Stelle bemerkt:

עבשו: אין לו חבר. אמר רבי מרינוס: התעפשו פרודות: והם גרמרי החובה והשערה הזרעים שהם תחת מגרפותיהם, והטעם העפר. וככה יפרש. או באגרוף"ה האל"ף נוסף.

Ähnlich David Nimchi zu der Stelle. Also עבש = עפש verfaulen (vgl. die Talmudwörterbücher) und *מגרפה* = אגרה, welches Ex. 21, 18 fälschlich mit „Erdscholle“ übersetzt wurde. Danach bedeutet also unsere Stelle: „Die (ausgesäten) Körner verfaulten unter den Schollen.“

Aber wenn im folgenden gesagt wird: *הרביש דגן*, so soll das sicher bedeuten: nachdem das Getreide schon in Halme geschossen war, ist es vertrocknet, ohne Körner ansetzen zu können, ebenso wie es mit dem Wein und Öl gegangen ist, B. 10—12; „vor unseren Augen sind die Lebensmittel vernichtet“, 1, 16a. Wenn nun das Getreide erst im Halme vertrocknet ist, so kann B. 17 nicht aussagen, daß die Saatkörner unter den Schollen „verfault“ seien; auch enthielte die Begründung: „die Saatkörner sind verfault, weil das Getreide verdorrt ist“, einen unerträglichen Widerspruch. Ebenso wenig plausibel sind die modernen, von Gesenius inaugurierten Aufbesserungen der rabbinischen Erklärung. Wenn Gesenius-Buhl<sup>18</sup> zu *גרף* das arabische *garafa* vergleicht: „der torrente reißt die Erde mit sich“, vgl. Jud. 5, 21, so kann *מגרפה* „die Wegreißung“ nur die weggerissene Ackertrume bedeuten, nicht die liegen gebliebene. Wie dann das arabische *girfatun* zu dem Sinne „der überhängende Rand eines Flußufers“ kommt (Wellhausen, Kleine Propheten<sup>2</sup>, S. 216), sieht man leicht. Auch die Vergleichung von *abisa* zu *עבש* hilft nichts.

Denn Getreidekörner, die ein halbes Jahr in der trockenen Scheune gelegen haben, können bei einer Trockenheit unter der Scholle nicht noch einschrumpfen, und außerdem bedeutet 'abisa: etwas Feuchtes, wie der Schmutz an der Hand oder der Rot, wird fest. Das hat aber mit dem angeblichen Einschrumpfen der Getreidekörner gar keine Ähnlichkeit.

Um den wirklichen Sinn der Stelle zu finden, muß man zunächst beachten, daß das folgende Glied von Scheuern und Speichern, die verfallen, spricht. Es wird also das einzige deutlichere Wort in B. 17 $\alpha$ , פִּרְדוֹת, „die vereinzelt Körner“, nicht das ausgefäete Saatkorn unter den Erbschollen, sondern die letzten Körner im Speicher bezeichnen. Zweitens ist der zunächstliegende Sinn für מְגִישָׁה „der Besen“; vgl. גִּרָה Levk I, 156 „fegen“, מְגִרְפִּיחָה Levk II, 8 „Besen“; syrisch גִּרָה verřit, deflavit ventus pulverem; Bar Ali ed. Hoffmann Nr. 5397: מְגִרְפִּיחָה, arabisch al-marāřifu, al-magāřifu; arabisch: garafa verrendo abstergendoque reiecit, migrafatun scopae, magrařfun balayé. Da B. 17 $\beta$  beschreibt, wie die nicht mehr gebrauchten Speicher verfallen sind, so wird B. 17 $\alpha$  also daran erinnern, wie man in der Not die letzten Körner in ihnen mit dem Besen zusammenfegte, mochte dabei auch allerlei Unrat mit zusammengesegt werden. Endlich רַבָּא stelle ich zu arabisch řabata IX: Colore quasi pulverulento praeditus fuit, řabasun color albus nigro mixtus, impurus, cinereus, řabařun obscuritas luce mixta postremae noctis, also „grau, staubig werden“. Somit ist also B. 17 $\alpha$  zu übersetzen: „Staubig geworden sind unter ihren (der Landleute) Besen die Getreidekörner“; das letzte, was man zusammenscharrte, war mehr Staub und Schmutz als Korn, und dann zerfielen die jetzt gänzlich entleerten und unbenutzten Scheuern und Vorratskammern völlig.

Ähnlich ist die Erklärung dieser Stelle in der Übersetzung des J. D. Michaelis: „Die Kornhaufen verringern sich unter der Wurfschaukel“, wozu er in den Anmerkungen sich folgendermaßen äußert: „Wenn man auf dem Boden Korn aufgeschüttet hat, so muß man es, um es vor dem Wurm und anderen Fehlern zu bewahren, öfters umschaukeln oder, wie es der Haushalter

nennt, umstechen; wäre aber der Kornwurm hineingeraten, so ist es bei jedem Umstechen weniger.“ Auch Levy sagt II, S. 8 s. v. מגרופיראן Schaufel oder Rehrbesen: „Höchst wahrscheinlich ist auch מגרפוד Soel 1, 17 so zu nehmen: Es verschimmelten die Feigen unter ihren Magrephoth, Schaufeln.“ Endlich hat auch Holzinger, ZATW. IX, 116f. Bedenken gegen die traditionelle Exegese unserer Stelle ausgesprochen.

9. Mai 1901.



# Rezensionen.

1.

**v. Dobshütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder.** Leipzig, V. E. Hinrichs, 1902. XVI u. 300 S.

№ 6.

Als ich mich vor zehn Jahren habilitierte, stellte ich u. a. auch folgende These auf: „Die von Schleiermacher eingeführte Behandlung der Dogmatik wird vielmehr zur Herausbildung einer neuen, historisch-statistischen Disziplin (religiöse Psychologie) führen.“ Gleichzeitig schrieb Brede (Der Prediger und sein Zuhörer, Zeitschrift für praktische Theologie 1892, 49): „Sollte es nicht wünschenswert sein, den Fächern der praktischen Theologie eine praktische Psychologie des religiös-sittlichen Lebens beizugesellen? Ihre Aufgabe müßte sein, das empirische religiös-sittliche Leben nach der Mannigfaltigkeit seiner Elemente, nach den wichtigsten gesetzmäßig wiederkehrenden Erscheinungen, nach seiner Relativität zur Anschauung zu bringen“, und neuerdings hat Drews nicht nur (Dogmatik oder religiöse Psychologie? Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898, S. 134 ff.) von neuem diese Forderung erhoben, sondern auch bereits (Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen, 1902) zu erfüllen begonnen. Schon früher hatte, einer Anregung Rippolds (Katholisch oder jesuitisch? 1888, S. 161 ff.) folgend, Rattenbusch die Symbolik als vergleichende Konfessionskunde zu behandeln begonnen (I, 1892), während Vosse (Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi“ 1895, S. 12 ff.) von neuem auf die Notwendigkeit einer Geschichte des christlichen Lebens hinwies. Hier haben wir endlich eine Beantwortung dieser, wie man sieht, von den verschiedensten Seiten aufgeworfenen Frage, oder wenigstens eines Teiles derselben für das Urchristentum, gewiß also eine durchaus zeitgemäße und, wie v. Dobshütz selbst hervorhebt (X), auch für die Gegenwart höchst dankenswerte Untersuchung.

Sie geht aus von der Schilderung des Lebens der Christen durch Aristides und stellt ihr das Bild von der römischen Gemeinde gegen-

über, das Hermaß zeichnet: wer von beiden hat nun recht? Unsere Quellen sind freilich sehr unzulänglich; solche, die die faktischen sittlichen Zustände in ihrer ganzen Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit schilderten, haben wir überhaupt nicht. Aber die anderen Schriften, namentlich solche aus den Gemeinden selbst, geben doch mancherlei Auskunft, die man nur zu erlangen wissen muß — obwohl vieles allerdings unsicher bleiben wird.

So erfahren wir gleich von der Art der paulinischen Missionspredigt nur wenig, können aber vermuten, daß die ethischen Elemente zunächst sehr hinter der großen Heilstatsache zurücktraten, als deren Verkündiger sich der Apostel fühlte. Auch über die inneren Verhältnisse selbst derjenigen Gemeinden, über die wir noch am besten unterrichtet sind, der korinthischen, möchten wir gern mehr wissen. Ihre äußere Einheit fand sie in ihren gottesdienstlichen Versammlungen, an denen sich alle aktiv beteiligten; und darin lag nun eine große Gefahr. Aber Paulus stellt der Gemeinde doch ein recht gutes Zeugnis aus, wenn er bei allem Dringen auf Ordnung die Abstellung aller Schäden von ihrer eigenen Einsicht und Selbstbeherrschung erwartet. So dürfen auch wir uns nicht so sehr darüber wundern, daß diese Christen den geselligen Verkehr mit ihren heidnisch gebliebenen Freunden zunächst noch fortsetzten, sowie bei Streitfällen vor den heidnischen Richter liefen. Und ebenso ist es wohl begreiflich, daß gerade in Korinth, dieser Stadt der Ausschweifungen, und im Gegensatz zu der auch in der Gemeinde herrschenden Unsitlichkeit andere absolute Keuschheit verlangten. Schließlich wird daher unser Gesamturteil über den sittlichen Zustand dieser Gemeinde gar nicht so ungünstig lauten dürfen. Es war jedenfalls Leben da und ein kräftiges Streben.

Doch noch höher müssen die mazedonischen Gemeinden, Thessalonich und Philippi, gestanden haben. Erstere hat Paulus nur daran zu erinnern, daß sich in ihrem Christwerden eine Abkehr von den Sünden, eine Hinwendung zum Dienste des lebendigen Gottes, vollzogen hat. Damit ist die deutliche Scheidung von allem Heidnischen in der ganzen Lebenshaltung von selbst gegeben. Nur die spezifisch griechische Sünde der Hurerei und die den Handelsleuten Thessalonichs wohl besonders naheliegende Versuchung zur Unredlichkeit und Übervorteilung im Geschäftsverkehr berührt Paulus speziell, beides unter Hinweis auf frühere Äußerungen. Daneben ist es nur — das will beachtet sein — die höchste Forderung christlicher Ethik, die er insbesondere einzuschärfen für nötig findet, die Pflicht des Verzichtens auf Wiedervergeltung erlittenen Unrechts. Andererseits die philippische Gemeinde scheint unter allen von vornherein die geordnetste und geschlossenste gewesen zu sein. Es liegt sicher nicht nur daran, daß der Philipperbrief der späteste ist, wenn wir nur hier in einer paulinischen Gemeinde Bischöfe und Diakonen

erwähnt finden. Es ist vielmehr ein Zeichen für die Kraft des Gemeindebewußtseins, daß es sich Organe geschaffen hat für seine Betätigung.

Auch bei den galatischen Christen ist die von Paulus so heftig bekämpfte Annahme des jüdischen Gesetzes, so paradox es klingen mag, ein Beweis für die sittliche Art ihres Christentums. Und ebenso stand es bei den Kolossern, obwohl sie mehr zur Askese hinneigten — wie die Schwachen in Rom. Was ihnen Paulus sonst noch schreibt, beweist, daß das finstere Bild des Heidentums, wie er es im ersten Kapitel gezeichnet hat, hinter ihnen liegt; er rechnet darauf, daß das christliche Bewußtsein in ihnen stark genug ist, um eine völlige Abkehr von der früheren Art der Lebensführung zu bewirken.

Jetzt erst wendet sich v. Dobschütz der jüdischen Christenheit zu und beschreibt zunächst die Urgemeinde als streng gesetzlich. Daß doch nicht alles so war, wie es sein sollte, beweist die Geschichte von Ananias und Sapphira, sowie die Differenzen zwischen Hebräern und Hellenisten. Mit ihnen kam ein neues, freieres Element in die Gemeinde, gegen das sich aber wieder eine durch Jakobus repräsentierte Reaktion erhob. Und noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bestanden zwei Richtungen nebeneinander: die eine, die sich selbst zwar nach dem väterlichen Gesetz richtete, das aber nicht als zum Christentum gehörig betrachtete, die andere, die das Gesetz für verbindlich für alle Christen erklärte. Wie weit die eine und die andere das Gesetz wirklich erfüllt hat und in welchem Maße, das entzieht sich unserer Beurteilung. Daß nicht alles lauter und rein war, versteht sich von selbst. Wir würden es annehmen auch ohne die Erzählung des Talmud von einem ungerechten, bestechlichen christlichen Richter. Daß wir aber aus dieser feindseligen Quelle nicht mehr über Schlechtigkeit der Christen hören, wird man entschieden zu ihren Gunsten auslegen dürfen.

Die spätere Heidenchristenheit, von der das dritte Kapitel handelt, stand zunächst noch unter paulinischem Einfluß. Das beweist für Kleinasien der Epheser- und erste Petrusbrief, in denen die sittliche Seite des Christentums stark hervortritt. Zur Begründung seiner Forderungen wird mehr als bisher das alte Testament, sowie Leben und Lehre Jesu herangezogen; in ihnen selbst ist eine Steigerung wahrzunehmen. Hurerei, Unreinigkeit, Habgucht soll nicht nur nicht sein (Kol. 3, 5), sondern nicht einmal erwähnt werden (Eph. 5, 3). Daneben ist freilich auch ein gewisses Nachlassen der sittlichen Energie unverkennbar und namentlich tauchen zwei neue Gefahren auf, die die Gemeinden schwer bedrohen: Hierarchie und Häresie.

Daß auch in Rom längst nicht alles war, wie es sollte, beweist schon die Tatsache, daß ein solcher *λόγος παρακλήσεως* wie der Hebräerbrief nötig war. Genauer handelte es sich dabei nicht um Abfall zum Heiden- oder Judentum, sondern zunächst nur um ein sich auf

sich selbst Zurückziehen. Man konnte sich nicht in die der Gemeinde auferlegten Leiden finden und sah in ihnen einen Beweis, daß Gott ihr zürne. Und nun bricht das in jener Zeit so lebhaftes Schuldgefühl und Sühnebedürfnis durch: weit entfernt, in diesem seinem Christentum sich befriedigt zu fühlen, sucht man überall nach Sühnemitteln und stößt da vor allem auf den im Alten Testament von Gott verordneten Opferkultus. Schon darin verrät sich eine ernste sittliche Auffassung; und auch sonst scheint die Gemeinde vorwärts gekommen zu sein. Jene Grundfragen praktischer Sittlichkeit: die Meidung der Unzucht und Reinerhaltung der Ehe, Ehrlichkeit in der Geschäftspraxis und von aller Gelbgier freie Genügsamkeit, werden von dem Verfasser nur eben gestreift; man gewinnt den Eindruck, daß er dabei, einer katechetischen Gewohnheit folgend, mehr an Selbstverständliches zu erinnern, als notwendige Folgerungen einzuschärfen meint. Und ebenso bringen im ersten Klemensbrief die Forderungen mehr in die Tiefe, obgleich das Ideal christlichen Lebens bereits wesentlich umgestaltet ist und das Ordnungsprinzip als das maßgebende erscheint.

Gerade daran fehlte es eben in Korinth: man wollte in reaktionärer Geltendmachung der alten Privilegien der Charismatiker die bereits bestehende, eingebürgerte Ordnung wieder über den Haufen werfen. Aber von anderen Schäden, wie sie einst Paulus bekämpft hatte, ist keine Rede mehr; im Gegenteil, der Gemeinde wird ein glänzendes Zeugnis ausgestellt, das zwar zunächst für die Zeit vor jenem Zwist gilt, aber doch auch abgesehen davon seine Bedeutung behält.

Ähnliche Bestrebungen, wie jene korinthischen Charismatiker, scheint dann der ephesinische Johannes vertreten zu haben: so namentlich im dritten Brief. Der zweite macht uns mit einer Irrlehre bekannt, die aus der johanneischen Schule selbst hervorgegangen war und behauptete: der Lichtmensch kann nicht sündigen, was immer er tut, ist keine Sünde. Die Apokalypse tadelt außerdem besonders an Ephesus eine gewisse Ermattung, die auch die Mahnungen des ersten Briefes erkennen lassen. Aber das Evangelium legt doch, wie für die hohe, sittliche Auffassung vom Christentum bei seinem Verfasser, so auch für den guten, sittlichen Stand in den beteiligten Gemeinden ein erfreuliches Zeugnis ab. Und ebenso die Ignatianen, in denen der eine Konflikt der johanneischen Zeit durch straffere Organisation beseitigt erscheint, der Kampf mit der Irrlehre, vor allem dem Doletismus, dagegen fortbauert. Nirgends werden die schweren Laster des Heidentums erwähnt: Unzucht, Habgier u. s. w.; eine christliche Sitte hat sich ausgebildet und legt sich als ein Schutzwall um die einzelnen Glieder der Gemeinschaft, sie von allem, was heidnisch ist, auf das entschiedenste trennend.

In all diesen Schriften werden nun aber auch schon Gnostiker bekämpft, die teils das Erkenntnismoment im Christentum überschätzten



und es daher an Gemeinschaftsfinn und Bekenntnisfreudigkeit fehlen ließen, teils der Askese huldigten. Das zeigt sich in Verwerfung der Ehe, des irdischen Besitzes, des Weines und der Fleischkost — immerhin Beweisen sittlichen Ernstes und sittlicher Energie. Unmittelbar daneben stand freilich die wildeste Zügellosigkeit: die Unnatur rächte sich, indem die Askese in ihr Gegenteil umschlug.

Die große Masse der christlichen Gemeinden verhielt sich diesen Erscheinungen gegenüber entschieden ablehnend: konservativ in bezug auf alle urchristlichen Überlieferungen, nur langsam und zögernd neue Gedanken und Einflüsse aufnehmend, die alten mit einem System von Garantien schützend, entwickelt sich hier allmählich das Durchschnittschristentum zum Katholizismus. Aber mit dem Evangelium und seinem freien Geiste verbinden sich die düsteren Gedanken der Askese, nur daß man diesen nicht die Alleinhererschaft läßt, daß man daneben den schlichten Forderungen einer positiven Moral ihr Recht wahr. Alles ist geordnet und geregelt, auch der Kultus, namentlich aber die Liebestätigkeit, die doch die private Wohltätigkeit nicht überflüssig machen will. Von Unkeuschheit ist in dieser ganzen Literatur fast nirgends die Rede, und wenn man sich auch vielfach seiner Unzulänglichkeit bewußt ist, so doch noch mehr des großen Abstandes von der heidnischen Umgebung.

Das zeigt sich endlich noch besonders im Hirten des Hermas, zunächst beim Verfasser selbst. Hermas, nicht frei von sündlicher Begierde, unreell im Geschäftsverkehr, ein schlechter Hausvater: gewiß kein erfreuliches Bild eines christlichen Propheten! Aber wird nicht alles das aufgewogen durch den sittlichen Mut des Bekenntnisses und die Freudigkeit zur Besserung? Und ähnlich steht es nun mit der ganzen Gemeinde. Sie hat eine Verfolgung durchgemacht, in der freilich einige auch abgefallen sind und andere sich doch zurückgezogen haben. Sie verlangt ferner vor allem, sich zu halten an die Heiligen und abzuschließen nach außen hin.

Vergleicht man zum Schluß diesen Zustand der urchristlichen Gemeinden mit dem der sie umgebenden heidnischen Welt, so ist der Fortschritt unverkennbar. Er ist auch nicht etwa mit dem apostolischen Zeitalter im engeren Sinn zu Ende, sondern dauert bis zum Schluß des zweiten Jahrhunderts fort. Die asketische Tendenz setzt da, wo sie austritt, bei den Gnostikern alsbald in ganzer Schärfe ein, um allmählich einer milderen Auffassung Platz zu machen: also wird sie nicht aus dem Christentum selbst stammen. Mag auch ein Galen vor allem die Abstinenz der Christen bewundern; die Apologeten tun ganz recht, auf andere Erweisungen des christlichen Geistes den Nachdruck zu legen, vor allem auf die brüderliche Liebe. Als Organisation der Liebestätigkeit hat die christliche Kirche den Nientkampf mit dem römischen Reich, den heidnischen Religionen und den eigenen Sekten siegreich durchgeführt.

Das ist der Hauptinhalt des v. Dobschütz'schen Buches; ich habe ihn meist mit seinen eigenen Worten wiedergegeben, um so zugleich einen Eindruck von seiner gefälligen Schreibweise hervorzurufen. Auch die Anordnung des Stoffes, namentlich die Voranstellung der paulinischen Gemeinden, hat offenbar zugleich ästhetische Gründe; sonst wäre es eben doch natürlicher gewesen, mit der Urgemeinde zu beginnen. Die Abgrenzung gegenüber verwandten Gebieten (Geschichte der Verfassung, des Kultus, des ganzen Gemeindelebens und seiner Sitte), die v. Dobschütz selbst (IX) als schwierig bezeichnet, ist doch m. M. n. fast überall richtig vollzogen. Eher könnte man zweifeln, ob in einer Schilderung der urchristlichen Gemeinden auch nur so viel von Paulus und Ignatius — mit Hermas steht es anders — die Rede zu sein brauchte. Im einzelnen wird natürlich mancher, namentlich in literarkritischen Fragen, anderer Meinung sein: v. Dobschütz bezieht z. B. 2 Kor. 2, 5 ff. 7, 12 auf den incestuosus 1 Kor. 5, was doch auch durch die sonst zutreffende Erläuterung über „das Gottesgericht zu Korinth“ noch nicht als möglich erwiesen wird, läßt den Galaterbrief erst auf der an den Aufenthalt in Ephesus sich anschließenden europäischen Kollektentreise geschrieben und Paulus schon im Jahre 63 gestorben sein. Die Apostelgeschichte leitet er von Lukas ab, aber nicht den Wirbericht. Dem Hebräerbrief schreibt er, wie schon oben angedeutet wurde, wieder eine antijüdische Tendenz zu; den Presbyter Johannes hält er für den Verfasser aller johanneischen Schriften. Doch auf all das, wofür v. Dobschütz aber natürlich auch seine guten Gründe hat, kommt es ja bei seiner Unternehmung nicht so sehr an; sie selbst wird mit solcher Sorgfalt und Umsicht geführt, daß man auch ihrem Resultat im allgemeinen wird zustimmen müssen. Nur stellenweise scheint mir — und der Leser auch nur des oben gegebenen Auszuges hat vielleicht schon denselben Eindruck gewonnen — das Urteil etwas zu günstig ausgefallen zu sein. Aber im großen und ganzen standen die urchristlichen Gemeinden gewiß viel höher, als man jetzt vielfach annimmt, und bei der Natur unserer Quellen, die eben gerade die Schäden besprechen, zunächst annehmen muß. So liefert v. Dobschütz's Buch, obwohl ganz gewiß nicht in dieser Absicht geschrieben, zugleich die beste Apologie des Christentums und ist daher nicht nur jedem Theologen, sondern bei seiner Allgemeinverständlichkeit auch jedem Laien aufs wärmste zu empfehlen.

Halle a. S.

Carl Clemen.

## 2.

**Nachtrag.**

Zu der im vorigen Jahrgang S. 666 ff. abgedruckten Besprechung von Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ist noch zu bemerken, daß nun auch das Register zu sämtlichen drei Bänden erschienen ist. Es enthält, wie schon in der zweiten Auflage, 1) die besprochenen Bibelstellen, 2) und 3) die vorkommenden hebräischen und griechischen Wörter und endlich 4) die behandelten Personen und Sachen. Vielleicht hätten auch noch die berücksichtigten Autoren (deren Zahl freilich Legion ist) aufgeführt werden können, damit man im Stande wäre, sich sofort über Schürers Stellungnahme auch zu neueren Theorien zu orientieren. Und ebenso wäre es wünschenswert, daß außer den Bibelstellen auch die Citate, wenigstens aus der jüdischen Literatur, angeführt würden; denn daß das mit Bezug z. B. auf Josephus im Namen- und Sachregister geschieht, genügt noch nicht. Das Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter wäre schon eher entbehrlich; nachdem es aber einmal aufgestellt ist, erhöht es, wie die Register überhaupt, ganz wesentlich die Brauchbarkeit des Schürerschen Werkes, über dessen Unentbehrlichkeit für jeden Theologen ja kein Wort mehr zu verlieren ist.

Halle a. S.

Carl Clemen.



## Bur gefälligen Beachtung!

---

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kauffsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Osterreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Berthes.

## Inhalt.

Kaußsch, Zum Gedächtnis D. Julius Kößlins . . . . .	Seite 5
---	------------

### Abhandlungen.

1. Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos . . . . .	35
2. Tschackert, Die bisher unbekannte Ulmer Handschrift der deutschen Augsburgischen Konfession . . . . .	48
3. Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden . . . . .	71
4. Gehling, Über Ehescheidung und die kirchliche Trauung geschiedener Personen . . . . .	99

### Gedanken und Bemerkungen.

1. Bröse, Noch einmal der Reich Bethesda . . . . .	153
2. Stärk, Miscellen . . . . .	156
3. Kiebel, Miscellen zum Alten Testamente . . . . .	161

### Rezensionen.

1. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden; rez. von Clemen . . . . .	171
2. Nachtrag. Register zu Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; rez. von Clemen . . . . .	177

Theologische  
**Studien und Kritiken.**

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. Adelis, D. P. Kleinert, D. H. Schulz und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. C. Kautzsch und D. C. Haupt.

Jahrgang 1903, zweites Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

190<sup>3</sup>

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4.50.





# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. G. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Adelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schulz

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. G. Haupt.

---

Jahrgang 1903, zweites Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1903.



# Abhandlungen.

---

1.

## Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Kap. 40—66.

Von

† Prof. Dr. J. Ley in Kreuznach <sup>1)</sup>.

---

### Vorbemerkung.

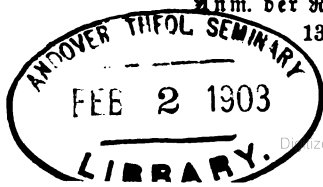
Die bahnbrechenden „Studien zur hebräischen Metrik“ von E. Sievers (Leipzig 1901) konnten bei dieser Abhandlung aus dem Jahre 1899—1900 noch nicht berücksichtigt werden. Sievers hat auf die von mir aufgestellten Prinzipien der metrischen Betonung und der Gliederung der Versabschnitte sein metrisches System weiter gebaut. In den wesentlichen Punkten ist überein-

---

1) Der ehrwürdige Verfasser dieser Studie ist am 1. Dezember 1901 in hohem Alter zu seiner Ruhe eingegangen. Der nachfolgende Aufsatz ist eine letzte gereifte Frucht seiner vieljährigen Bemühungen um die Erforschung der alttestamentlichen Metrik. Nachdem seine Ergebnisse lange Zeit fast aller Orten auf Widerspruch gestoßen waren, hat er schließlich zu seiner Freude noch einen weitgehenden Umschwung des Urteils erlebt. Kein geringerer als Eduard Sievers hat in seinen „Studien zur hebräischen Metrik“ (Nr. 1, Leipzig 1901) bekannt, daß er auf dem von J. Ley gelegten Grund weitergebaut habe.

Am. der Redaktion.

13\*



stimmung geblieben. Sievers läßt jedoch nur anapästische Versfüße gelten, die bei fehlenden Senkungen durch Annahme von Pausen, von Überdehnung oder Zerdehnung der Tonsilben und bei einem Zuviel der Senkungen durch Verminderung der Tonhebung ausgeglichen werden. Auf die ganz neuen Aufstellungen und den überaus reichen Inhalt der „Studien“ kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Daß Deuterosefaja wie durch poetischen Schwung, so auch durch metrische Vers- und Strophenbildungen unter den prophetischen Schriften hervortritt, dürfte wohl von allen, die überhaupt eine Metrik in der hebräischen Poesie anerkennen, als unzweifelhaft vorausgesetzt werden.

Im allgemeinen wird man auch in dieser Prophetie die metrischen Gesetze, welche ich für die Psalmen, Hiob und andere Dichtungen in den „Grundzügen der Metrik“ (Halle 1875) und im „Leitfaden der Metrik“ (Halle 1887) dargelegt habe, bestätigt finden, und ebenso die Regeln über die Betonung der Partikeln in den „Theol. Studien und Kritiken“ 1897, S. 6 ff. Da aber manches bisher noch Zweifelhafte und Schwankende hier eine gewisse Aufklärung erhält, so möge es mir gestattet sein, die wesentlichsten Punkte hierüber kurz zusammenzufassen, um nicht in den einzelnen Vorkommnissen dasselbe immer wiederholen zu müssen.

Der nächste Punkt betrifft den von mir entdeckten und fast allgemein als metrisch anerkannten Vers, welcher aus einem längeren und kürzeren Abschnitt besteht. Diesen Vers, von mir als der elegische bezeichnet (Grundzüge S. 52 f.), hat Budde (ZAW. 1882. 1893) noch in weiterem Umfange auch in den prophetischen Schriften wieder erkannt. So erfreulich mir dieses auch sein mußte, so bedauerte ich doch, daß er die Tonhebungen nicht berücksichtigt hat, wodurch dem Vers der Rhythmus und sozusagen das eigentliche Leben genommen wird. Viele gewaltsame Emendationen, zu welchen Budde zur Herstellung regelmäßiger Verse dieser Art greifen mußte, erweisen sich bei Berücksichtigung der Tonhebungen meistens als unnötig, wie wir uns aus der nachfolgenden Analyse überzeugen können.

Budde hat den von mir elegisch genannten Vers in Dina- oder Klageliedvers umgeändert, mit Unrecht. Denn dieser Vers wird nicht bloß zum Ausdruck der Klage, sondern auch jeder emphatischen Empfindung gebraucht (vgl. Jes. 40, 1 ff.; 50, 4 ff. Ps. 19, 8—10 u. v. a.), gerade wie der elegische Vers in der altklassischen und deutschen Poesie. Am sichersten wird man ihn mit Grimme als den fünfhebigen (Sievers nennt ihn kurzweg den „Fünfer“) bezeichnen. Auch ist es Budde entgangen, obwohl ich hierauf, als auf den sichersten Beweis eines beabsichtigten Metrums, hingewiesen habe (Grundzüge S. 45, § 3), daß dieser Vers fast niemals vereinzelt vorkommt, sondern in zweier- oder mehrfacher Wiederholung, so daß das Unsymmetrische der ungleichen Teile durch die Wiederholung ausgeglichen wird. Gerade in der regelmäßigen Wiederholung derartiger scheinbar unsymmetrischer Verse liegt der Beweis eines vollen rhythmischen Bewußtseins und des Strebens, die Verschiedenheit der Versabschnitte kunstmäßig in architektonischer Weise durch Einheit in der Mannigfaltigkeit auszugleichen. Eine Analogie bieten die sich kreuzenden Reime a b a oder die eingeschlossenen a b a und die anderen kunstmäßigen Reimformen in der modernen Poesie, in denen sich die Verschiedenheiten durch regelmäßige Wiederkehr symmetrisch gestalten. Daß aber Symmetrie der Grundzug der hebräischen Poesie sei, ist selbst aus dem Parallelismus zu erkennen.

So liefert schon der fünfhebige Vers den Beweis, daß nicht der einzelne Vers die Strophe bildet. Andere Beweise für die Verbindung mehrerer Verse zur Strophe (gegen Gietmann, Budde, Grimme) habe ich anderwärts ausgeführt („N. Jahrb. f. Phil. u. Päd.“ II. Abt. 1893, S. 615 ff., „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 191 f.). Auch im Deuterjesaja werden wir fast durchgehend die Verbindung zweier oder mehrerer Verse zur Strophe, selbst im M. T., finden, welche nach dem Sinne fast gar nicht voneinander getrennt werden können. Von unzweifelhaft periodischen Verbindungen von metrischen Versen aus späterer Zeit füge ich hier noch hinzu: Proverb. I, 1—6, 20—33; II, 1—9, 10—22; IV, 1—9, 10—19; V, 1—6, 7—14, 15—19; VI, 1—5, 6—11, 16—19, 20—23, 24—35; VII, 1—5,

6—27; VIII, 1—9, 10—21, 22—31, 32—36; IX, 1—6, 13—18.

Im Gegensatz zu Budde und Grimme nimmt Dußm im Buche Hiob durchgehends „Strophen von vier Stichen zu je drei Hebungen“ an (Dußm, Das Buch Hiob, 1897, S. IX) und im Deuterojesaja „Strophen, von denen die größere Hälfte in Vier- oder meist Achtzeilern (die Zeile von je drei Hebungen), die kleinere in drei- bis siebenzeiligen Langversen [fünfhebigen] abgefaßt ist“ (Dußm, Das Buch Jesaja, 1892, S. XVII), worauf wir noch zurückkommen werden.

Grimme, welcher im Grundprinzip der Metrik mit mir übereinstimmt (ZDMG. 1896, S. 529), hat die richtige Beobachtung gemacht, daß der fünfhebige Vers nicht bloß aus  $3 + 2$  Hebungen, sondern auch umgekehrt aus  $2 + 3$  Hebungen bestehen kann. Auch ich selbst war auf diese Beobachtung gekommen, wenn auch aus anderem Grunde. Denn da dieser Vers, wie wir oben gesehen, in zwei- oder mehrfacher Wiederholung im Gebrauche ist, so wird die Symmetrie ebenfalls gewahrt, wenn anstatt des symmetrischen Schemas  $a b a b$  dafür  $a b a$  eintritt. Auch von dem siebenhebigen Verse gilt dasselbe: er kann aus  $4 + 3$ , aber auch aus  $3 + 4$  Hebungen bestehen. Für die Bewahrung der Symmetrie wird auch dieser entweder wiederholt oder bildet den Schluß, zuweilen auch den Anfang zu den gleichtaktigen fünfhebigen Strophen. Es wiederholt sich hierbei die anderweitig gemachte Bemerkung, daß der Anfang oder Schluß der Strophe oft durch einen in der Bildung etwas abweichenden Vers markiert wird, vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1895, S. 638, 4; „Leitfaden“, S. 18, Anm.

Nach Grimme habe ich in der nachfolgenden Analyse zwei vierhebige statt des von mir benannten Oktameters angenommen, außerdem gegen denselben fünf zwehebige Stichen statt meines früheren Dekameters; vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 190, 3.

Grimmes künstlicher Morentheorie wird man schwerlich beistimmen können, besonders in Betracht eines unpunktirten Textes, von welchem jede Metrik ausgehen muß. Aber sie war mir eine Veranlassung, statt der Zählung der Moren die der Theßen für

die Hebungsfähigkeit der Nebenton silben oder Partikeln in Erwägung zu ziehen. Hierfür bietet auch unsere deutsche, ebenfalls akzentuierende Sprache eine entsprechende Analogie. In den Versen unserer besten Dichter wird oft eine an sich unbetonte Silbe oder Partikel durch die vorangehenden und nachfolgenden Theesen zur Tonhebung, zur Arsis. Bei einer näheren Untersuchung hat sich mir aus der metrischen Analyse des Deuterjesaja und der Psalmen ergeben, daß in bestimmten Fällen der Nebenton auf einer Silbe mit einem Stammkonsonanten und einem vollen Vokal als Hebung angenommen werden muß, wenn die Verse symmetrisch und regelmäßig sein sollten; es ergeben sich folgende Regeln:

1. Der Nebenton wird stets zur Hebung, wenn er von vier Theesen umgeben ist, sie mögen demselben Worte oder dem vorangehenden, eng mit ihm verbundenen angehören. Auf die Qualität der Theesen kommt es in diesem Falle nicht an, so z. B. 41, 4<sup>d</sup>. 21<sup>b</sup>; 45, 6<sup>a</sup>; 50, 1<sup>d</sup>; 51, 7<sup>d</sup>; 53, 5<sup>d</sup>; 54, 1 (מִיָּנִי בְעֵלָהּ, dagegen בְּיַרְשׁוֹמִקָהּ); 57, 2 Söhl.; 58, 3 קָל־עֲצָבִיכֶם 10 Söhl. וְאֶפְלָתָהּ; 59, 3<sup>b</sup>; 60, 8 Söhl.; 61, 9<sup>b</sup>; 65, 23 Söhl.; 66, 3 Söhl., 4<sup>a</sup> u. a. — Ps. 2, 3<sup>a</sup>. 8<sup>c</sup>; 5, 11 מִנְּעֻצֹתֶיהֶם; 18, 46 Söhl.; 21, 2 וּבִישׁוּרֶיהָ; 40, 10<sup>b</sup>; 44, 13 Söhl.; 107, 6<sup>b</sup>. 13<sup>b</sup>. 14<sup>b</sup>. 17<sup>b</sup>. 19<sup>b</sup>. 28<sup>b</sup> u. a. Ein gegenteiliges Beispiel habe ich nicht gefunden; in 66, 20 muß das erste כַּ nach LXX gestrichen werden <sup>1</sup>).

2. Bei drei Theesen kommt die Qualität derselben in Betracht, ob sie aus schweren Silben, d. h. aus geschlossenen, unveränderlichen, oder aus kurzen, veränderlichen bestehen. Der sogenannte Vortonvokal gilt als kurze <sup>2</sup>) These und ebenso die Hilfsvokale, auch ׀, aber auch Schwa mobile. Wenn von den drei Theesen eine schwere dem Nebenton vorangeht und eine nachfolgt, so wird

1) Man wolle jedoch dieses nicht so verstehen, als ob die Dichter mechanisch die Sentenzen gezählt hätten, was bei einem unpunktirten Texte nicht annehmbar wäre, sondern sie haben instinktiv aus natürlichem Tactgefühl vier Sentenzen als den Rhythmus störend empfunden und vermieden. Auch bei den anderen Regeln liegt eine gleiche Voraussetzung zu Grunde.

2) Vgl. E. Kautsch, Gr., S. 80, Note 3, und S. 81, Note 1; auch Grimme schreibt dieser nur 2 Noxen zu.

er zur Hebung, wie z. B. 40, 2 Schl.; 41, 17<sup>a</sup>; 43, 18<sup>b</sup>; 59, 2<sup>c</sup>. 7<sup>c</sup>. 8<sup>c</sup>; 66, 14<sup>b</sup> u. a., nur selten, wenn eine leichte und schwere Senkung nachfolgt, vgl. 42, 10 Schl. — In den Psalmen wird infolge ihres gefangartigen Charakters oft schon bei einer schweren nachfolgenden These der Nebenton zur Hebung auch bei weniger als drei Thesen; vgl. darüber die Analysen in den „Grundzügen“ S. 141 ff. und im „Leitfaden“ S. 1—30; mehreres bedarf jedoch der Verbesserung.

3. Auch zwischen zwei schweren Thesen wird der Nebenton oft zur Hebung, wie z. B. 43, 23<sup>bd</sup>. 24<sup>bd</sup>. In manchen Fällen wird auch die Partikel zur Hebung, wenn das Begriffswort keinen Nebenton zuläßt, wie z. B. 49, 9 וּבְכָל שְׁפָרַיִם, 43, 23 לֹא הִצְבֵּרְתִּיהָ u. a. — Über die Betonung der Partikeln vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 14—31.

4. Bei zwei oder auch drei leichten Thesen kann der Nebenton nicht zur Hebung werden, wie z. B. 40, 4 Schl. 12 Schl. 21<sup>c</sup>. 28 Schl. 53, 1<sup>a</sup>, daher stets יְרוּשָׁלַם 40, 9. 52, 1. 2 u. a., auch nicht wenn eine schwere These folgt, wie אֶל־הֵיכָל 40, 9 Schl. u. v. a. — Selbst in den Psalmen wird bei drei leichten Thesen der Nebenton nicht zur Hebung, daher וְהוֹרֵתִי 1, 2<sup>b</sup>; 20, 4<sup>b</sup> u. v. a.

Die Partikel ל und לִי wird oft, wenn keine Hebung unmittelbar folgt, zur Hebung, wenn sie besonders nachdrucksvoll ist oder einen Gegensatz ausdrückt <sup>1)</sup>. Im Buche Hiob geschieht dieses auch in ganz bestimmten Fällen (vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 11. 13). In der weit überwiegenden Mehrzahl bleibt ל und לִי unbetont, wie auch im Griechischen οὐ und οὐκ Atona

1) Vgl. E. König, Theol. Literaturblatt 1898, S. 156. Doch trifft Königs Vergleichung des hebräischen Verses mit dem des Nibelungenliedes nicht das Richtige, da in diesem nur eine Senkung auf die Hebung folgen kann; nur der Auftakt kann auch zweifelhig sein; vgl. Zarncke, Das Nibelungenlied, 1856, S. L. Richtiger hat Franz Deliusch mir bestimmend die althebräische Poesie mit der deutschen Volkspoesie verglichen, die „den Vers nach Hebungen mißt, . . . und die Zahl derselben ohne Rücksicht auf die Zahl der Senkungen bestimmt“ (Herzog=Plitt, PRE<sup>3</sup>, XII, 319). Doch hat im hebräischen Vers die Zahl der Thesen ihre Grenze, wie oben dargelegt worden ist; das Übermaß von Senkungen ist einem wohl lautenden Rhythmus entgegen.



sind und im Deutschen „nicht“ vor einem Verbum; man vergleiche die zehn Gebote 5—10. In schriftlich abgefaßten Dichtungen ist es meist schwer zu erkennen, ob die Negation einen Nachdruck hat, und muß in solchem Falle der Rhythmus maßgebend sein. In Beziehung auf die Psalmen ist in den „Grundzügen“ (S. 23, 6) und im „Leitfaden“ (S. 5, 7) ausdrücklich bemerkt worden, daß „die Negation zu Anfang eines Versabschnittes betont werden kann, wenn sie einen besonderen Nachdruck hat“. Im Deuterodesaja habe ich mehrere derartige Fälle angegeben; vgl. 41, 9 Söhl., 12<sup>a</sup>; 42, 16 Söhl., 20<sup>ab</sup>; 43, 10 Söhl., 25 Söhl.; 45, 1 Söhl., 13; 46, 7<sup>do</sup>; 47, 14; 48, 1. 6 Söhl.; 51, 21 Söhl.; 52, 3 Söhl.; 53, 3 Söhl., 9 Söhl. — 48, 1 Söhl. bei vier Thesen; 45, 17<sup>c</sup> bei fünf Thesen; 65, 1<sup>ab</sup>. 12<sup>cd</sup>. 17<sup>cd</sup>. 22<sup>ab</sup>; 66, 4. 24 u. a. — Unbetont bleibt die Negation in 40, 29<sup>bd</sup>; 41, 3<sup>b</sup> (gegen M. T.), 7 Söhl., 17 Söhl.; 42, 2<sup>ab</sup>. 3<sup>ab</sup>. 8<sup>b</sup>. 16<sup>ab</sup>. 24<sup>do</sup>. 25<sup>cd</sup>; 43, 2<sup>bcd</sup>. 10<sup>e</sup>. 23<sup>abcd</sup>. 24<sup>ab</sup>; 44, 18. 19. 20; 45, 13. 19. 20 Söhl., 23; 46, 7. 13; 47, 6. 7. 8; 48, 16; 49, 10. 23; 50, 5. 6. 7; 52, 15; 53, 2; 54, 1. 4 Söhl., 10; 55, 1. 5. 10. 13 Söhl.; 56, 10. 11; 57, 10. 20; 58, 2. 3. 11; 59, 1. 6. 14; 60, 11. 18. 20; 62, 1. 4. 6. 12; 63, 8. 9. 13. 16. 19; 64, 2. 3; 65, 2. 6. 12 Söhl., 19. 20. 23. 25; 66, 9. 19. Für absolute Vollständigkeit kann ich nicht einstehen; einige dürften immerhin zweifelhaft erscheinen, ändern aber das Resultat im ganzen nicht.

Döllers<sup>1)</sup> Einwendungen gegen mein System, daß ich oft von der massorethischen Akzentuation und von der rezipierten Versbildung abweiche (S. 69), finden ihre Widerlegung in den „Grundzügen“ S. 24—33. Wenn nun Döllers die Metrik überhaupt bestreitet, weil „die einzelnen Gelehrten nicht die Versuche ihrer Vorgänger fortsetzten, sondern mehr oder weniger von neuem begannen“ (S. 85), so hätte er sich durch Schlottmanns, Grimmes und Betters Arbeiten vom Gegenteil überzeugen können. Auch Betteer stimmt mit mir und Grimme überein, daß „die Tonhebungen metrische Bedeutung haben und daß sie gezählt werden“ („Die Metrik des Buches Hiob“ 1897, S. 68).

1) Joh. Döllers, Rhythmus, Metrik und Strophen 1899.

Seine Beobachtungen der Zäsuren behalten immer den Wert, daß nicht nur der fünfhebige Vers, sondern auch diejenigen sechshebigen, welche scheinbar aus  $4 + 2$  oder  $2 + 4$  Hebungen bestehen, durch Annahme einer Nebenäsur im längeren Abschnitt einen besseren Rhythmus erhalten, vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 195.

Eine ganz besondere Aufmerksamkeit hat Duhm in seinem durch Scharfsinn und Gründlichkeit ausgezeichneten Kommentar zum Jesaja der Metrik zugewandt und „die Arbeit am Texte nicht eher für beendet gehalten, als bis er die metrischen Maße festgestellt hatte“ (Vorrede).

So dankenswert auch seine Bemühungen um die Metrik sind und gerade für mich persönlich, daß er mir beistimmend in dieser ein wichtiges textkritisches Hilfsmittel erkannt hat („Grundzüge der Metrik“ S. III), so kann ich im Interesse der Wissenschaft es nicht unterlassen, meine Bedenken und abweichenden Ansichten in Beziehung auf seine Vers- und Strophenbildungen auszusprechen.

Einerseits geht Duhm meines Erachtens zu weit, wenn er überall die aufeinander folgenden Strophen als gleichbeschaffene herzustellen versucht. Er hat dieses nur durch gewalttätige Emendationen und Versversetzungen und -verschiebungen, die man schwerlich billigen kann, teilweise fertiggebracht, oft aber selbst erklärt, daß mit dem Texte, den er für korrumpiert halte, metrisch nichts anzufangen sei. Hierin ist er zu weit gegangen. Strophenbildungen von gleichen oder symmetrischen Versen, oft in längeren Reihen <sup>1)</sup>, ergeben sich fast überall durch den Sinn und lassen sich ohne Zwang nachweisen, aber sehr häufig sind sie an Zahl und Beschaffenheit der Verse voneinander verschieden. Man darf den hebräischen Dichter, dem es vor allem um den Inhalt zu tun war, nicht mit den griechischen Klassikern vergleichen, für deren feinen Kunstsinne die Formschönheit eine unerläßliche Bedingung war. Der begeisterte Prophet wechselt nach Inhalt und Stimmung die Form der Verse und Strophen, ohne auf ihre Gestaltung besondere Rücksicht zu nehmen. Je bescheidenere Forderungen man an die hebräische Metrik stellt, desto eher wird man

1) Vgl. Kap. 40. 43. 45. 47. 50. 53. 54. 56, III—VI. 57. 58. 59. 64 u. a.

das Richtige treffen. Es ist schon viel, daß sich der hebräische Dichter auch in vollster Begeisterung stets in symmetrischen Versen und Strophen ergeht, die ihm sein poetisches Taktgefühl ungesucht eingab. Die einzelnen Strophen haben fast überall, wie wir sehen werden, eine an sich abgeschlossene symmetrische Bildung, aber eine Gleichheit in der Zahl und Beschaffenheit der Verse in den aufeinander folgenden Strophen herzustellen, kann meines Erachtens nur als ein vergebliches Bemühen angesehen werden. Auch Duhm's Voraussetzung, daß der Text oft verdorben und lückenhaft sei, kann ich nicht beistimmen. Gerade die metrischen Maße, richtig angewandt, beweisen seine Integrität im großen und ganzen. Schreibfehler, erklärende oder irrtümlich ergänzende Glossen, die in den Text geraten und leicht, wie wir sehen werden, erkennbar sind, waren in den durch so viele Hände gegangenen Abschriften unvermeidlich. Auch wenn mitten in einer Reihe regelrechter und gleichartiger Verse ein einzelner andersartiger vorkommt, so liegt eine gewisse Verechtigung vor, diesen nach den anderen zu gestalten, besonders wenn Zeichen einer Korruption erkennbar sind.

Anderseits hat Duhm die metrische Beschaffenheit der Verse zu wenig beachtet. Die durchaus nicht seltenen vierhebigen Verse und Strophen (vgl. Register) sind ihm ganz entgangen. Die zahlreichen Langverse, bestehend aus drei Stichen von je drei Hebungen (vgl. Register), kann ich nicht mit Duhm für verstümmelt oder korrumpiert halten, sie haben vielmehr, wie ich im Hiob nachgewiesen („Theol. Stud. u. Krit.“ 1895, S. 636), ihre besondere Bestimmung. Verse von 4 + 2 Hebungen, welche Budde und Duhm als Langverse bezeichnen, wie letzterer die fünfhebigen nennt, gehören, wie oben gesagt, zu den sechshebigen. Auch hat sich Duhm über das Prinzip, nach welchem die Hebungen zu bestimmen sind, nirgends ausgesprochen, ob nach den Akzenten des M. T., oder nach meinen Modifikationen derselben, oder nach seinem eigenen Schema, das er meines Wissens nirgends bekannt gemacht hat. Es war mir unmöglich, Klarheit hierüber zu erlangen. Mir jedoch scheinen alle metrischen Versuche ohne eine Feststellung von Grundgesetzen des Rhythmus wie ein Tappen im

Dunkeln. Dieses sind die wesentlichen Punkte, in welchen die nachfolgende metrische Analyse von der Duhms abweicht, so daß es im einzelnen der weiteren Auseinandersetzung nicht mehr bedürfen wird.

Ohne Emendationen bin auch ich nicht mit meiner Metrik zustande gekommen, und wer mit Döllner jede Abweichung vom M. T. schon für einen Einwand oder eine Widerlegung der Metrik hält, oder wer wie der selige Justus Olshausen es mir schon im voraus verkündigte, „sich an diese oder jene Einzelheit anklammert, um in der Hauptsache Opposition zu machen“ („Leitfaden“ S. V), für den ist meine Metrik nicht abgefaßt. Doch hielt ich die Emendationen nur in beschränktem Maße für gestattet, und zwar in den Vokalen, in der Abteilung der Verse, welche bekanntlich späteren Ursprungs sind, aber auch in einem oder mehreren Worten, wenn der Sinn und der Zusammenhang es erforderte und zugleich die Übersetzung der LXX darauf hinwies, oder wenn die Eigenart des Glossators sich daran erkennen ließ. Dem Glossator nämlich war das fünfhebige Versmaß und wahrscheinlich die Metrik überhaupt unbekannt. Doch hatte er das richtige Gefühl für das Ebenmaß der Versabschnitte. Da ihm nun die fünfhebigen zu kurz schienen, auch oft des Parallelismus entbehrten, so hat er, soweit es ihm möglich war, kleine Zusätze zur Ergänzung hinzugefügt, aber nicht selten ohne richtiges Verständnis, so daß sie den Sinn und den Zusammenhang stören; an manchen Stellen hat er versucht, ein ihm unverständliches Wort durch ein bekannteres zu erklären. Er zeigt auch ein beschränktes, sogar gehässiges Nationalgefühl; er kann sich nicht zu der hohen Gesinnung des Propheten aufschwingen, daß den Heiden eine gleiche Glückseligkeit wie seinem Volke verheißen sein sollte, und hat diesen Gedanken durch Zusätze alteriert; vgl. z. B. 51, 5; 61, 2; 49, 23. Durch Ausschreibung der Glossen wird der Sinn klar und das Metrum hergestellt <sup>1)</sup>.

Nach dem beifolgenden Register kommt im Durchschnitt auf sieben bis acht regelrechte Verse ein emendierter. Selbst wenn

1) Vgl. Kap. 40, 3. 12. 14. 19; 41, 28; 42, 21; 43, 19; 44, 8. 16. 19. 26; 45, 23; 46, 10; 47, 12. 14; 49, 8. 21; 50, 4; 51, 6; 52, 10; 54, 10; 55, 10; 56, 5. 9; 57, 2. 8. 17. 20; 59, 2; 62, 10; 63, 15 u. a.

man die emendierten als Ausnahmen ansehen wollte, so würden dennoch die sieben- bis achtfachen regelmäßigen einen für die Geltung der Metrik ausreichenden Beweis liefern, zumal in einigen Kapiteln die Zahl der Emendationen im Verhältnis zu der Zahl der metrischen Verse eine noch weit geringere ist, wie z. B. in Kap. 41 nur 6 Emendationen auf 54 Verse, in Kap. 45: 6 auf 58, in Kap. 47: 4 auf 43, in Kap. 63: 4 auf 41 und andere wie Kap. 59. 60. Außerdem betreffen die Emendationen solche Verse, die an sich unverständlich oder schwer verständlich sind und meistens von den Exegeten, abgesehen von metrischen Rücksichten, als der Emendation bedürftig erklärt und zum Teil nach den LXX emendiert worden sind, aber erst durch die metrischen Postulate ihre volle Erledigung finden <sup>1)</sup>. Zudem betreffen sie oft geringfügige Veränderungen in den Partikeln, wie die oftmalige Verwechslung von  $\text{ךָ}$  und  $\text{כָּ}$  und die sinngemäße Betonung oder Nichtbetonung von  $\text{אֵל}$  und  $\text{אֵלִי}$  gegenüber der widerspruchsvollen des M. T., ferner die ganz offenbaren Dittographieen und schließlich die bereits bezeichneten Glossen, welche ihre bestimmten Kennzeichen haben und den Sinn deprimieren.

Für die Hebungen und den Rhythmus der Verse reicht im allgemeinen schon die Akzentuation des M. T. aus, welche glücklicherweise die der Prosa ist. Abweichungen waren nur an solchen Stellen nötig, wo sie gegen den Sinn oder einen naturgemäßen Rhythmus verstößt: so wenn sie eine übermäßige Zahl von Theßen der Tonhebung vorangehen läßt, wie z. B. Kap. 40, 2 Schl., oder wenn sie bei zwei aufeinander folgenden Tonsilben, von denen die erstere eine offene ist, in beiden die Akzente beibehält, wie z. B. Kap. 40, 3<sup>b</sup>. Über die Hebungen der Nebentonsilben ist oben bereits gesprochen worden; sie weichen oft vom M. T. ab.

Die Verse sind durchgehends symmetrisch gegliedert, die einzelnen Abschnitte entsprechen sich in der Zahl der Takte oder Hebungen. In den fünf- und siebenhebigen mit ungleichen Abschnitten wird, wie bereits gesagt, die Symmetrie durch Wiederholung her-

1) Vgl. Kap. 43, 14. 16; 44, 14; 45, 14; 55, 1; 56, 10; 57, 1. 5; 58, 7; 59, 2. 10. 18; 60, 19; 61, 3; 62, 12; 63, 1. 3. 8—9; 64, 2; 65, 3. 15. 16. 21. 23; 66, 18 u. a.

gestellt; die letzteren nähern sich sehr der profaischen Darstellung. Die sechshebigen, welche über die Hälfte sämtlicher Verse zählen, bestehen in der Regel aus zwei Stichen von je drei Hebungen, die durch eine Hauptzäsur getrennt sind, oder auch aus drei zweihebigen Stichen mit zwei Zäsuren, seltener aus Stichen von 4 + 2 oder 2 + 4 Hebungen, in welchen rhytmisch eine Nebenzäsur im längeren Abschnitt angenommen werden muß, die auch im M. L. durch einen stärkeren Distinktivus erkennbar ist; die Ungleichheit der Abschnitte wird durch die gleiche Zahl der Takte ausgeglichen. Man darf an die hebräischen Verse keine strengeren metrischen Forderungen stellen, als an die der alten klassischen oder unserer besten deutschen Dichter. Wie oft gebrauchen die griechischen Tragiker den Choriambus statt des Doppeljambus, und wer stößt sich an Schillers Quinare ähnlicher Art, z. B.:

Geh' des Kanonenballs fürchterlicher Pfad —

Schnell auf dem nächsten Wege langt er an ... (Wallenstein)

Nichts als den Stab dem augenlosen Greis!

Alles geraubt und auch das Licht der Sonne (Tell)

und unzählige andere. Eine absolut vollkommene Metrik kann man in der hebräischen Poesie nicht voraussetzen. In einzelnen Ausnahmen hat der dreigliederige sechshebige im mittleren Teile eine Hebung mehr, so in Kap. 44, 18; 46, 7; 57, 11; 62, 7, welche übrigens die Symmetrie nicht stört, da das ungleiche Glied von den gleichen eingeschlossen wird.

Auf Stropfenbildungen im Deuterocesaja weist nicht nur der Sinn hin, sondern selbst die zahlreichen Verse im M. L., welche aus zwei, nicht selten auch aus drei metrischen bestehen. Die Strophen bestehen aus gleichbeschaffenen Versen, nur sind einige Male siebenhebige mit fünfhebigen in einer Strophe verbunden, wahrscheinlich weil beide durch ihre ungleichen Abschnitte als vom ähnlichen Takte angesehen wurden; die siebenhebigen bezeichnen in der Regel den Anfang oder den Schluß der fünfhebigen Strophen; vgl. 42, 23—24; 49, 13; 50, 10; 51, 3; 58, 11. 14, in der Mitte nur 63, 7. In seltenen Fällen schließen die dreiteiligen sechshebigen mit vierhebigen; der Takt bleibt derselbe, weil auch die vierhebigen aus zwei zweihebigen entstanden sind; vgl. 42, 17;

59, 21; 60, 22; 61, 7; 65, 9, oder es gehen die vierhebigen voran, wie 60, 13. 17. 19; 61, 1; 65, 8. Die vierhebigen Verse, meist in Stichen von je zwei Hebungen, kommen sonst nur in Strophen in zwei- oder mehrfacher Wiederholung vor. Auch in den Strophenbildungen wird man mit bescheideneren Voraussetzungen das Richtige treffen und mit Anschluß an den masoretischen Text meist nur zwei oder drei und höchstens vier metrische Verse zu einer Strophe verbinden und keine an Zahl und Beschaffenheit fortgesetzt gleichen Strophen durch gewaltsame Emendationen herstellen wollen. Ganz entsprechend den überaus lebhaften und wechselnden Empfindungen des Propheten wechseln auch die Metra in den Versen und Strophen, „die Sprache und die Metra folgen den Gefühlen und Gedanken“<sup>1)</sup>. Denn selbstverständlich müssen die Strophen zum Inhalt stimmen und dürfen jedenfalls nie demselben widerstreben. Gerade durch eine richtige Strophenabteilung wird der Sinn erst recht verständlich und klar. Eine Ausführung im einzelnen mußte ich mir der Raumbeschränkung wegen versagen; hoffentlich reicht schon die gegebene Analyse dafür aus.

Den Zusammenhang der Prophetieen mit den Zeitereignissen habe ich in der Schrift „Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja“ (Marburg 1893) darzulegen versucht. Die Annahme eines Tritojesaja halte ich nicht für begründet. Gegen die Echtheit des Kap. 66 liegen allerdings schwere Bedenken vor.

Die Erklärung einzelner Stellen ist nur in den Fällen ausgeführt worden, in welchen sie für die Erkenntnis der Metrik notwendig schien, oder wo durch das Hilfsmittel der Metrik schwierige Stellen verständlich wurden.

### Metrische Analyse.

Kap. 40, B. 1—31.

Die prophetische Rede dieses Kapitels besteht aus zwei nicht ganz gleichen Teilen, aus B. 1—11 und 12—31. Der erste

1) Vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 196. In gleicher Weise urteilte auch Rothstein in der wertvollen Abhandlung über Jesaja 40, 3—11 (ebendasselbst S. 7), der ich bezüglich des Inhalts nur beistimmen kann; die metrischen Schwierigkeiten finden in der nachfolgenden Analyse ihre Erlebigung.

Teil enthält eine tröstende Erlösungs- und Heilsverkündigung, der zweite eine Schilderung der unvergleichlichen Allmacht Gottes, auf welche Israel vertrauen sollte. Die Heilsverkündigung des ersten Teils wird im zweiten durch die Hinweisung auf Gottes Allmacht als erfüllbar begründet. Der erste Teil, in welchem sich eine tiefe herzliche Teilnahme an des Volkes Erlösung ausspricht, hat fast durchgehendes das elegische Versmaß der Fünf- und Siebenhebigen, der zweite, der die Allmacht Gottes schwungvoll und rhetorisch feiert, geht nach den schwungvollen Versen (V. 12—14) meistens in das der Sechshebigen über. Die Teile gliedern sich in 22 Strophen.

Strophe I, V. 1—2 vier fünfhebige, im dritten lies: כִּי־קִלְאוּהָ יָהּ צְבָאוֹת, weil צָבָא sonst ein Maskulinum ist; יָהּ ist für den Sinn und fürs Metrum notwendig; כִּי wie sonst unbetont, („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 19 ff.), zumal wenn keine Thesen vorangehen; betone מִיד־יְהוָה als einen Sprechakt, ebenso 51, 17; 59, 1; 62, 3; 66, 14. כַּפְּלִים gehört zur ersten Hälfte, bet. הַמְּאֵרָה wegen der drei Thesen (S. 5); die masoretische Akzentuation ist gegen einen naturgemäßen Rhythmus.

Str. II, V. 3 ein Langvers von drei dreihebigen Stichen zur Einleitung des neuen Abschnitts der Visionverkündigung. דָּוָרָא ist mit בְּמִדְבָּר zu verbinden nach LXX und dem Neuen Testament (Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luf. 3, 4), worauf schon die Wortstellung hinweist; das Wort בְּרִיבָה muß nach LXX und dem Neuen Testament als Glosse gestrichen werden. Der Glossator hat fälschlich בְּמִדְבָּר mit פְּנֵי verbunden und zur Herstellung des Parallelismus dieses Wort hinzugefügt, tatsächlich aber gerade hierdurch den Parallelismus zerstört. Das „Gerademachen“ der Ebene oder flachen Wüste ist ebenso unnötig als unpassend; dem Propheten haben Gebirgsgegenden vorgeschwebt, wie V. 4 zeigt; bet. פְּנֵי דָרֶךְ wegen des Rhythmus.

Str. III, V. 4 zwei fünfhebige: 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. IV, V. 5 ein Langvers zum Abschluß, symmetrisch dem V. 3; zwei Langverse schließen zwei fünfhebige ein.

Str. V, V. 6 zwei fünfhebige: 3 + 2 und 2 + 3, bet. מִדֵּי־אֶקְרָא (Elision).



Str. VI, V. 7—8<sup>b</sup> zwei siebenhebige: 7<sup>ab</sup> = 4 + 3 Hebungen, bet. כִּבְדָה-בְּרִי ohne Resiga wegen der vorangehenden offenen Ton- silbe; 7<sup>c</sup> verbunden mit 8<sup>b</sup> = 3 + 4 Hebungen. Die Wieder- holung des ersten Stichos des V. 7 in V. 8<sup>a</sup> ist als eine Ver- schreibung nach LXX zu streichen, und 7<sup>c</sup> mit 8<sup>b</sup> zu verbinden. Hierdurch ist nicht nur die Symmetrie der Strophe, sondern auch ein treffender Gegensatz der Vergänglichkeit der Menschen mit der Ewigkeit von Gottes Wort hergestellt. Duhm streicht 7<sup>c</sup>, aber dann bleiben vier vierhebige, keine fünfhebige.

Str. VII, V. 9<sup>abcd</sup> zwei fünfhebige, bet. עַל-דָּרָךְ.

Str. VIII, V. 9<sup>efgh</sup>. 10<sup>a</sup> zwei fünfhebige: 2 + 3 und 2 + 3 Hebungen.

Str. IX, V. 10<sup>bcde</sup> zwei fünfhebige: 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. X, V. 11 zwei fünfhebige, I. טְלָאִים בְּדִקְרָא (Sudde).

Str. XI, V. 12—13 drei siebenhebige; die zwei letzten Worte in V. 12 schleppen nach und überfüllen das Metrum, vielleicht vom Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus, und weil Berge und Hügel gewohnheitsmäßig in Verbindung stehen, hinzugefügt; כִּי beide Male betont („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 25 f.).

Str. XII, V. 14 zwei fünfhebige: 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen; כִּי ist nach LXX zu streichen schon wegen der abweichenden Konstruktion mit כִּי, dag. im nachfolgenden Stichos mit dem Akkusativ wie gewöhnlich. Der Glossator wollte wegen des nachfolgenden דָּרָךְ den Parallelismus herstellen und zerstörte das ihm un- bekannte Metrum.

Str. XIII, V. 15 ein Langvers zur Einleitung der Schil- derung von Gottes Allmacht; über דָּרָךְ vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 17.

Str. XIV, V. 16—17 zwei sechshebige; über אֵיךְ vgl. eben- daselbst S. 23.

Str. XV, V. 18—19 zwei sechshebige, der Schlußstichos in V. 19 überfüllt das Metrum; er fehlt in den LXX und ist an sich verdächtig wegen der Wiederholung von צִוְרָךְ (plene weil von späterer Hand) und des kaum verständlichen Sinnes; רִתְרוֹךְ kommt

sonst nicht vor; der Glossator wollte vielleicht das Silber parallel dem Golde hinzufügen.

Str. XVI, V. 20 zwei sechshebige; nach דמסכן verlangt der Sinn und das Metrum ein Wort, etwa מתח oder לתח.

Str. XVII, V. 21 drei vierhebige.

Str. XVIII, V. 22 zwei sechshebige; nach כהגרים verlangt der Sinn und das Metrum ein Wort, etwa לפרי.

Str. XIX, V. 23—24 drei sechshebige, אה und בל beide stets tonlos („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 16 f.); auch scheint בל für לא gewählt, weil letzteres in diesem Falle betont werden müßte (ebendasselbst S. 13), doch ist das zweite בל betont, weil zwei schwere Senkungen es einschließen, וגם unbetont (ebendasselbst S. 17. 8).

Str. XX, V. 25—26 vier sechshebige; in V. 25 ist zu Anfang -אל רַצְיָהּ nach LXX (עֵשׂוֹ) ausgefallen, welches auch zum Abschluß in der Ausführung von der Unvergleichlichkeit Gottes vorzüglich paßt; der erste Vers wie der letzte hat zwei Zäsuren; bet. וְאֵי und בְּרָא mit Refiga, daher כִּי unbetont.

Str. XXI, V. 27 zwei sechshebige, l. וְלִמְדָה דורבֵּר nach LXX (אוי טל).

Str. XXII, V. 28—29 drei siebenhebige = 4 + 3, 3 + 4, 3 + 4 Hebungen.

Str. XXIII, V. 30—31 drei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren, bet. יַעֲלֶה-אֶבֶר, und וְלֵא beide Male gegensätzlich.

#### Kap. 41.

Die Rede besteht aus drei Teilen. Der erste (V. 1—7) ist an die heidnischen Völker gerichtet, daß sie Rahmes Macht an den Siegen des Cyrus erkennen mögen, im zweiten (V. 8—20) wird Israel getröstet und ihm eine wunderbare Heimkehr durch die Wüste verheißen, im dritten (V. 21—29) wird den heidnischen Völkern vorgehalten, daß ihre Götter weder das Eingetrossene vorher gemeissagt hätten, noch das Zukünftige im voraus zu bestimmen vermögen. Die Teile gliedern sich in 24 meistens zweimal sechshebigen Strophen.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, bet. עָבַר.

Str. II, V. 2<sup>abcd</sup> zwei sechshebige mit einer Katalexis, wenn man nicht רמלקים וְקָרִים lesen will.

Str. III, V. 2<sup>ef</sup>—3 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige, bet. אַחֲרֵיהֶם wegen der vier Thesen.

Str. V, V. 5—6 ein Langvers zur Einleitung eines neuen Abschnittes und ein sechshebiger; l. nach LXX (καὶ ἤλαθον ἄμυ) וַיִּאחַז הַיָּדָא, wie es auch der Sinn verlangt.

Str. VI, V. 7 zwei siebenhebige = 3 + 4 und 4 + 3 Hebungen.

Str. VII, V. 8 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes.

Str. VIII, V. 9 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. עֲבָרֵי אֶחָד und רָא als gegensätzlich und bei 4 Thesen.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige, das erste אָא betont wegen der vorangehenden und nachfolgenden Thesen, das zweite unbetont im Auftakt des Stiches.

Str. X, V. 11 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; אָא als gegensätzlich betont, wenn nicht etwa עָר nach רמצאם ausgefallen ist.

Str. XII, V. 13 zwei fünfhebige.

Str. XIII, V. 14 zwei sechshebige; l. מָרָר קִסְפִּי (Gen. 34, 30. Deut. 4, 27 u. a.), wie auch der Sinn und der Parallelismus verlangt.

Str. XIV, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit 2 Zäsuren; statt הָמָה l. הָיָה.

Str. XV, V. 16 zwei sechshebige.

Str. XVI, V. 17 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes und ein sechshebiger; bet. וְהִאֲבִירָם (drei Thesen), vgl. V. 5—6.

Str. XVII, V. 18 zwei sechshebige, mit einer Hyperkatalexis, wenn man nicht לְמוֹצָאֵי קָרִים lesen will.

Str. XVIII, V. 19 zwei sechshebige, bet. רֵעִי-שָׂמַךְ.

Str. XIX, V. 20 zwei sechshebige.

Str. XX, V. 21 zwei fünfhebige; l. יִהְיֶה אֲלֵהֶם (nach LXX), bet. עֲצֻמְתֵיכֶם (vier Thesen) und יִאֲמַר-מְלַךְ.

Str. XXI, V. 22 drei fünfhebige, der dritte = 2 + 3 Hebungen; bet. מִדָּה- וְאֶת-

Str. XXII, V. 23—24 zwei siebenhebige, schließen einen fünfhebigen ein; bet. דַּחֲזִירָה bei drei schweren Tbesen.

Str. XXIII, V. 25 zwei siebenhebige = 3 + 4 und 3 + 4; bet. מִקְדָּרָה und מִקְדָּרָה.

Str. XXIV, V. 26 zwei siebenhebige; bet. נִי und נִי wie überall vor unbetonter Silbe, vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 23. 25.

Str. XXV, V. 27—29 drei siebenhebige. In V. 28 stört das Wort וּמְאֵלָה den Sinn und den Rhythmus; wahrscheinlich ist es eine Randglosse zur Erklärung, daß die Götzen gemeint sind; die LXX verbessern es in וּמְאֵלָהִים.

Man beachte die Langverse 5. 8. 17 stets beim Beginn eines neuen Abschnittes.

#### Kap. 42.

Die metrische Analyse von V. 1—7 ist bereits in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 196 ff. gegeben und wird hier in Kürze wegen einiger Berichtigungen wiederholt. Über den Inhalt des Kapitels vgl. „Historische Erklärung“ S. 43 ff.

Str. I, V. 1—2 drei sechshebige; in V. 2 lies nach Vulgata וּלְאִי־פָּקֶדֶת und וְהָיָה statt דָּן; vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 197.

Str. II, V. 3—4 zwei Langverse; l. כִּי־לֵא und vgl. a. a. D.

Str. III, V. 5 vier vierhebige mit einer Katalexis. Die Einleitungsworte kommen fürs Metrum nicht in Betracht, wenn kein entsprechender paralleler Stichos nachfolgt; vgl. die Belege hierfür „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 197 f. — Bet. וְהָיָה und וְהָיָה bei drei und vier Tbesen; hiernach ist a. a. D. S. 198 zu berichtigen.

Str. IV, V. 6—7 zwei sechshebige mit zwei Zäsuren und ein den Abschnitt schließender Langvers.

Str. V, V. 8 zwei fünfhebige; l. nach LXX וְהָיָה אֱלֹהִים.

Str. VI, V. 9 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 3 + 2; l. בָּקֶרֶם אֵלָה.

Str. VII, V. 10 zwei sechshebige; bet. שִׁיר־חֹדֶשׁ und וְשִׁבְיָהֶם.

Str. VIII, V. 11—12 drei sechshebige.

Str. IX, V. 13 drei vierhebige; l. nach LXX וְהָיָה אֱלֹהִים.

Str. X, V. 14 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 2 + 3 Hebungen; I. nach LXX אֶרְרִישׁ וְאֶרְרִישׁ לִי אֵל, wie es der Sinn verlangt und der Wechsel der Tempora beweist. לִי ist als gegensätzlich betont.

Str. XI, V. 15 zwei fünfhebige.

St. XII, V. 16 zwei siebenhebige und ein fünfhebiger; bet. מִיִּמְעָקִים wie in V. 10, und לִי als gegensätzlich.

Str. XIII, V. 17 fünf zweiehebige, ein Spottvers; vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 190.

Str. XIV, V. 18—19 drei sechshebige. Da sonst kein fünfhebiger für sich allein vorkommt, so ist wohl nach שׁוּב שׁוּב אֵלֶי oder וְהִבִּינִי (vgl. Jes. 6, 10) ausgefallen; bet. כִּי-אֵם.

Str. XV, V. 20—21 zwei sechshebige. רִארוּ ohne Suffix ist gegen den Sprachgebrauch, die LXX haben es nicht gelesen; es ist somit wahrscheinlich eine erklärende Glosse zu יגדיל. Dies nach LXX וַיִּגְדַּל הַיְהוָה; das Wort רורה in der Bedeutung ὁ νόμος kennt Deuterjesaja noch nicht. Der Vers hat zwei Zäsuren.

Str. XVI, V. 22 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes und zwei vierhebige; wenn eine unbetonte Silbe nachfolgt, אֵין stets betont; vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 23.

Str. XVII, V. 23—24 ein siebenhebiger und drei fünfhebige; doch muß נִי in V. 24 (nach M. L.) ausnahmsweise als unbetont angenommen werden.

Str. XVIII, V. 25 zwei sechshebige; der erste Stichos endigt mit חַמָּה.

In der Beschaffenheit der Verse und Strophen zeigt dieses Kapitel eine auffällige Verschiedenheit. Dieses mag wohl mit dem Wechsel des Inhalts und der Stimmung zusammenhängen. Die ruhige Darstellung des Ebed-Zahwe (V. 1—7) erhebt sich zu einem dogologischen Hymnus (V. 8—12) und geht dann in äußerster Erregung zu einer Schilderung der Machtentfaltung Zahwes zur Befreiung seines Volkes über (V. 13—17). An diese schließt sich eine bittere Auseinandersetzung des Propheten mit den Ungläubigen seines Volkes (V. 18—23). Vgl. hierüber „Historische Erklärung“ S. 45 f.

## Kap. 43.

Über die vier Hauptteile dieses Kapitels vgl. „Historische Erklärung“ S. 46 f.; sie gliedern sich in 19 Strophen.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, der erste dreiteilig mit einer Mehrhebung zum Beginn, כִּי ausnahmsweise betont.

Str. II, V. 2 zwei sechshebige, der erste dreiteilig; bet. תָּבַר וְאָרָךְ.

Str. III, V. 3 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige.

Str. V, V. 5 ein Langvers zum Beginn; bet. וּמִקְרָב (vier Thesen).

Str. VI, V. 6—7 drei sechshebige. Nach וּלְחִימָךְ scheint אֲצִיָּה ausgefallen zu sein; ל. -כֹּל wie überall.

Str. VII, V. 8—9 ein siebenhebiger zum Beginn und drei fünfhebige; וְיִשְׁמַע ist als Glosse zu tilgen; vgl. S. 6 f.

Str. VIII, V. 10 drei sechshebige, der zweite dreiteilig; bet. וְאֵי-יְהוָה und כִּי-אֵי-יְהוָה, die Negation enthält den Hauptbegriff.

Str. IX, V. 11—13 vier sechshebige; bet. בְּכַסְדְּךָ, sowie וְאֵי-יְהוָה und verbinde וְאֵי-יְהוָה nach LXX mit V. 13.

Str. X, V. 14—15 vier sechshebige; l. nach LXX כֹּדֵר-אֶמֶר יְהוָה אֱלֹהִים. Der schwer verständliche Schluß dürfte nach dem Sinne und dem Metrum gelautet haben:

וּכְשָׁרִים | בְּאֵיזוֹת אֶהְיֶךָ רַחֵם | (וְשִׁמְדָתָם לְאָבֶל)

„was die Chaldäer betrifft (Gesenius § 143<sup>b</sup>), so werde ich in Jammer ihr Frohlocken verwandeln (und ihre Freude in Trauer)“; הֶפְךָ sonst mit הֵךְ konstruiert.

Str. XI, V. 16—17 drei sechshebige, der zweite schließt mit יְהוָה „See und Macht insgesamt“. Vor יִשְׁכַּבּוּ muß ein Wort wie הֶהָרָה oder הֶקְדָּה ausgefallen sein, um den Gegensatz von Jahwe und den Chaldäern zu bezeichnen.

Str. XII, V. 18—19 drei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen; bet. וְקִרְבָּנָהּ bei zwei vorangehenden Thesen und einer schweren nachfolgenden Silbe. In V. 19 überfüllt הִלְוֵא וְדִישָׁה das Metrum und ist für den Sinn überflüssig und störend, vielleicht eine Ergänzung des Glossators, weil ihm der vorangehende Stichos zu kurz schien. Vgl. V. 9.

Str. XIII, V. 20 zwei sechshebige; כָּהֵרֹחַ בִּישִׁימֶן hat der Glossator zur Ergänzung des Parallelismus aus Schluß von V. 19 hinzugefügt. Der Glossator kannte das Metrum nicht; vgl. V. 19.

Str. XIV, V. 21—22 zwei sechshebige; lies nach LXX עָמַי וְזָרַע, der Vers hat zwei Zäsuren.

Str. XV, V. 23 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. לֹא-יִבְרָחֶיךָ, לֹא-יִבְרָחֶיךָ, לֹא-יִבְרָחֶיךָ mit den erforderlichen Thesen.

Str. XVI, V. 24 vier vierhebige; bet. לֹא-יִרְוּחֶיךָ, לֹא-יִרְוּחֶיךָ, לֹא-יִרְוּחֶיךָ und וְהִגַּעְתָּי וְהִגַּעְתָּי und בְּעִנְיֶיךָ der schweren Thesen und des Reimes wegen.

Str. XVII, V. 25 ein Rangvers zum Abschluß; bet. אֵל als Hauptbegriff.

Str. XVIII, V. 26—27 zwei sechshebige; bet. נִשְׁטַח-וְיָדָר.

Str. XIX, V. 28 ein Rangvers zum Abschluß.

Kap. 44, V. 1—23.

Kap. 44, 1—23 bildet eine Fortsetzung von Kap. 43; vgl. „Histor. Erklärung“ S. 46 ff. Die drei Teile gliedern sich in 19 Strophen.

Str. I, V. 1—2 drei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; der erste Stichos in V. 1 hat eine markierende Hebung mehr wie 43, 1. 8. 23. 26.

Str. II, V. 3—4 drei fünfhebige.

Str. III, V. 5 zwei siebenhebige.

Str. IV, V. 6 zwei siebenhebige; bet. מְלַךְ יִשְׂרָאֵל.

Str. V, V. 7 drei fünfhebige; der erste Stichos lautete nach LXX: וְרָמִי בְּמַוְנֵי יַעֲקֹב, וְרָמִי בְּמַוְנֵי יַעֲקֹב, der zweite fünfhebige = 2 + 3, wenn man auch שָׁמַע מִצִּלְמֵי לֵבֶן lesen will.

Str. VI, V. 8 zwei fünfhebige, beide 2 + 3 Hebungen; der Schlußstichos, schon für den Sinn störend, fehlt auch in LXX und ist wahrscheinlich eine Glosse zur Ergänzung des Parallelismus; vgl. 43, 19. 20.

Str. VII, V. 9 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; bet. וְהִמְדִּידֶם, dem Nebenton gehen drei Thesen voran.

Str. VIII, V. 10—11 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; da דָּן sonst unbetont ist, so l. וְדָן.

Str. IX, V. 12 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen.

Str. X, V. 13 vier vierhebige, die aus je zweihebigen Stichen bestehen, ein Spottvers; vgl. „Theol. St. u. Krit.“ 1899, S. 190. 3; bet. כתבניח-אש.

Str. XI, V. 14 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; I. nach LXX לך קָרָה לוֹ, worauf schon der Sinn und die Analogie mit קָרָה in V. 12 und 13 hinweist, und betone נשׂע-אָרָךְ.

Str. XII, V. 15 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; I. nach LXX עָשָׂה-פָּסַל, analog den vorangehenden Verben.

Str. XIII, V. 16 zwei sechshebige; der Stichos צִלָּה צִלֵי רִשְׁבֵי ist als erklärende Glosse zum vorübergehenden Stichos auszuscheiden.

Str. XIV, V. 17 drei vierhebige; bet. כִּי-אֵלֵי אָתָּה.

Str. XV, V. 18—19 vier sechshebige, der erste (V. 18) mit zwei Zäsuren und im mittleren Teil mit einer Mehrhebung, wie oft; in V. 19 ist ולא-תבורה לאמר nach LXX zu streichen. Es ist eine Glosse zur Herstellung eines Parallelismus mit dem ersten Stichos; vgl. 43, 19. 20.

Str. XVI, V. 20 zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen.

Str. XVII, V. 21 zwei fünfhebige, der zweite 2 + 3 Hebungen; bet. כִּי-עָבָדִי.

Str. XVIII, V. 22 ein Langvers zur Einleitung des Hymnus mit Hebung des Nebentons in הַטְּאִתֶּיךָ, vor welchem die These -בִּלְ- ausgefallen ist.

Str. XIX, V. 23 ein siebenhebiger und zwei fünfhebige; vgl. 42, 23—24.

V. 24—28. Kap. 45, 1—25.

Str. I, V. 24 drei fünfhebige; bet. עֲשֵׂה-כֵל und verbinde לבדי mit רָקַע הָאָרֶץ (Bubde).

Str. II, V. 25—26<sup>ab</sup> drei fünfhebige, der dritte = 2 + 3 Hebungen. Die drei Partizipialsätze ohne Artikel gehören ebenso zusammen wie die drei nachfolgenden mit dem Artikel; vgl. Hiob 9, 5—7 und 8—10 („Theol. Stud. u. Krit.“ 1895, S. 650 f.); bet. דבר-עבדי als einheitlichen Sprechakt.

Str. III, V. 26<sup>oo</sup>—27 zwei fünfhebige. Der Stichos ולערי יהודה תבנינה ist eine Ergänzung des Glossators zur Her-



stellung eines Parallelismus; das Suffix von חרבותיה kann sich auch nur auf Jerusalem beziehen. Denn auf die Städte mit- samt Jerusalem bezogen, müßte es חרבותיהן oder חרבותן (Str. § 91, 3<sup>a</sup>) lauten. Ein Edikt zur Erbauung der Städte Judäas hat Cyrus nicht erlassen; vgl. „Historische Erklärung“ S. 28, 5 f.

Str. IV, V. 28 zwei fünfhebige.

Kap. 45. Str. V, V. 1 zwei sechshebige; bet. לך und אף als nachdrucksvoll; der metrische Vers beginnt mit לך.

Str. VI, V. 2 zwei sechshebige; nach ודוריהם scheint לך ausgefallen zu sein, wenn man nicht nach Vulgata ודוריהם אף lesen will.

Str. VII, V. 3 zwei sechshebige, beide mit zwei Zäsuren. Das nachschleppende אלהי ישראל ist wahrscheinlich eine Glosse zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. VIII, V. 4—5 drei fünfhebige. Der Stichos אלהים אין וחרתו ist wahrscheinlich wieder eine Glosse zur Ergänzung des Parallelismus, welcher in den fünfhebigen oft fehlt; bet. ואיך-סוד.

Str. IX, V. 6 zwei fünfhebige, der zweite = 2 + 3 Hebungen; bet. ומקערה wegen der fünf Thefen.

Str. X, V. 7 drei vierhebige aus lauter zweiehebigen.

Str. XI, V. 8 zwei sechshebige; bet. וזו und ופדה.

Str. XII, V. 9—10 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren; bet. היאמר-חומר (mit Auftakt), איך ausnahmsweise unbetont, wahrscheinlich wegen der vorangehenden offenen Tonfille.

Str. XIII, V. 11 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; I. יהיה אלהים nach LXX.

Str. XIV, V. 12 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren.

Str. XV, V. 13 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger mit Betonung der Negationen als gegensätzlich; bet. קרא.

Str. XVI, V. 14<sup>abcd</sup> zwei sechshebige, Schluß ילכו, der zweite mit zwei Zäsuren; über die Einleitungsworte vgl. Kap. 42, 5.

Str. XVII, V. 14<sup>efgh</sup>—15 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren schließt mit וחסל; I. nach LXX im dritten אה-בך אל יאמרו, in V. 15 bet. אה-אל.

Str. XVIII, V. 16 zwei fünfhebige; nach בלם ist nach LXX (οἱ ἀντιλεγμένοι αὐτῶ) wahrscheinlich וקמרים אף (vgl. V. 9) oder וקמרים אף ausgefallen, wie es auch der Sinn verlangt.

Str. XIX, B. 17 zwei fünfhebige, חָלַיִךְ betont wegen der vorangehenden zwei und der nachfolgenden drei Thesen.

Str. XX, B. 18 zwei fünfhebige und ein schließender siebenhebiger; der erste Stichos beginnt mit יִדְוֶהוּ, welches aus den Einleitungsworten zu wiederholen ist, und schließt mit הַשְׁמִימִים.

Str. XXI, B. 19 drei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen; bet. דְּבַר-צָדִק ohne Nesiga wegen der vorangehenden offenen Tonfilbe.

Str. XXII, B. 20 zwei sechshebige, der erste mit zwei Cäsuren; לֹא-יִדְוֶהוּ, welches das Metrum überfüllt und auch für den Sinn störend ist, mag aus dem nachfolgenden לֹא-יִדְוֶהוּ verschrieben sein.

Str. XXIII, B. 21 vier fünfhebige, der erste und dritte = 2 + 3 Hebungen; הָאֵן hier ausnahmsweise betont, vielleicht wegen der vorangehenden und der drei nachfolgenden Thesen, wenn man nicht dafür nach LXX לְהִצִּיץ lesen will; bet. מִיִּדְוֶהוּ mit Elision, und ebenso הִלֵּא-אֵיךְ, dagegen צָדִיק.

Str. XXIV, B. 22—23 drei fünfhebige; bet. וְאֵיךְ-יִדְוֶהוּ wie überall. In B. 23 ist die Schwurformel ohne nachfolgendes אִם-לֹא (Str. § 149) beißpiellos. Wahrscheinlich hat der Glossator בִּי statt des ursprünglichen בְּיִ gelefen, und weil ihm dieses unverständlich war, hat er נִשְׁבַּעְתִּי hinzugefügt; man lese daher בְּיִ-יִצָּא.

Str. XXV, B. 24—25 drei fünfhebige; statt לִי ist wahrscheinlich des Sinnes wegen כִּל יִאֲמָר zu lesen, כִּל als selbständiges Subjekt betont; dagegen am Schluffe bet. כִּל-יִדְוֶהוּ wie überall.

#### Cap. 46.

Über den Inhalt vgl. „Historische Erklärung“ S. 53 f.

Str. I, B. 1—2 die drei vierhebigen Stichen des B. 1 korrespondieren symmetrisch mit den drei drehebigen des B. 2. Mit den von Dort und Duhm versuchten Emendationen wird die Symmetrie zerstört.

Str. II, B. 3—4 fünf vierhebige; in B. 3 bet. וְכֵן bei drei Thesen und als nachdrucksvoll, „was nur noch übrig geblieben“. In B. 4 bleibt אֵיךְ und יִאֲמָר stets unbetont; die volltönenden Metra entsprechen ganz dem Inhalt.

Str. III, V. 5—6 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren; in V. 5 I. וְלִקְרֹא וּמִשְׁלֵרֵי.

Str. IV, V. 7 zwei sechshebige, beide dreiteilig. Der zweite hat im mittleren Teil eine Hebung mehr, welche jedoch die Symmetrie nicht stört, vgl. Kap. 44, 18; וְלֵאנִי ist als gegensätzlich betont.

Str. V, V. 8—9 drei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen, der zweite schließt mit אֲלֵךְ אֲכִי אֶל, im dritten I. וְאִי־יָדַע אֱלֹהִים וְאִי־יִבְלָעוּ wie Kap. 45, 21.

Str. VI, V. 10 zwei fünfhebige; I. nach LXX (*ἄρα γὰρ γενέσθαι*) וּמִקְדָּם כִּסְפָה. Das prosaische und unpassende לֵאנִי אֲשֶׁר ist offenbar eine Korrektur des Glossators aus Mißverständnis des Sinnes.

Str. VII, V. 11 zwei siebenhebige, der erste = 3 + 4 Hebungen. Die Wiederholung des הָאֵל weist auf dessen Nachdruck und Betonung hin; die zwei letzten haben auch drei Theßen.

Str. VIII, V. 12—13 drei fünfhebige; I. nach LXX אֲבִירֵי־לֵב. So schon die meisten Exegeten.

#### Kap. 47.

Über den Inhalt dieser Spottdichtung auf Babels Fall und dessen schmachvolle Knechtschaft vgl. „Historische Erklärung“ S. 54 ff.

Str. I, V. 1 drei fünfhebige, der zweite = 2 + 3 Hebungen; bet. אֵין כֹּחַ וְשָׂרִי לְאֶרֶץ.

Str. II, V. 2 sechs zweihhebige, die Form des Spottliedes; im zweiten, vierten und fünften mit Refiga.

Str. III, V. 3 zwei vierhebige, bestehend aus je zwei zweihhebigen, Fortsetzung der Spottform.

Str. IV, V. 5 (V. 4 muß nach Inhalt und Form dem V. 5 nachfolgen) zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen.

Str. V, V. 4 und 6 drei sechshebige, der zweite dreiteilig; am Schluß I. nach LXX לֵל־מֵאָר, das vorletzte Wort unbetont, weil sonst drei Tonsilben aufeinander folgen würden, welche nur durch eine Vorschlagsilbe getrennt wären.

Str. VI, V. 7 zwei fünfhebige.

Str. VII, V. 8 drei fünfhebige; nach אֲלֵמְדָה scheint ein Wort wie לֵךְ oder לִי־לֵךְ (vgl. V. 7) ausgefallen zu sein.

Str. VIII, V. 9 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen; im ersten muß ביום-אחר als ein Sprechtakt gelesen werden.

Str. IX, V. 10 drei fünfhebige, alle drei = 2 + 3 Hebungen; im zweiten ist nach שובבתך das Wort אָחִיר ausgefallen, vgl. Kap. 44, 25. Regel. 1, 8.

Str. X, V. 11 drei fünfhebige; die erste Hälfte des letzten schließt mit פָּתָם und לֹא-חָדִיץ ist als Relativsatz zu fassen, wenn man nicht vorzieht, שֶׁאֵל dem פָּתָם voranzustellen.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; den Relativsatz mit בְּאֶשֶׁר hat der Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus aus V. 15 eingeschoben, da er עָמַר bis כְּשֶׁמָּדָה für einen Stichos hielt. Die LXX (Vatiz.) hat die zwei Schlußworte nicht; bet. עָמַר יָא.

Str. XII, V. 13 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen; bet. יַעֲמֹד-יָא anders als in V. 12, weil sich die Refiga nach dem Bedürfnis des Metrums richtet; sodann בְּיִכְבְּדֶיךָ, wenn nicht etwa לָךְ oder לְיָדֶיךָ ausgefallen ist.

Str. XIII, V. 14 drei fünfhebige; die Hälfte des zweiten schließt mit כַּפְסֵם; לָא ist betont wegen der schweren Thesen, sodann bet. אָךְ nach der Regel, אֲרֵי ist ein Zusatz des Glossators aus Kap. 44, 16 zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. XIV, V. 15 zwei fünfhebige; bet. כִּי-הָיָה-לָךְ.

#### Kap. 48.

Str. I, V. 1—2 drei Langverse von je drei dreisebigen Stichen; bet. בְּיָרֵחַ יַעֲקֹב und וְלֵאנָה wegen der vier Thesen.

Str. II, V. 3—4 zwei Langverse; bet. קָשָׁה אָחִירָה und וּמִצְדֻקָּה wegen der vier Thesen.

Str. III, V. 5 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 6 zwei sechshebige; bet. וְלֵאנָה wie in V. 7.

Str. V, V. 7 ein Langvers; bet. das zweite וְלֵאנָה wie in V. 6, denn in beiden hat das ו die Bedeutung eines Relativum, vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1895, S. 667, Note 1.

Str. VI, V. 8 vier vierhebige; die dreimalige Wiederholung von נָא weist auf dessen Nachdruck und Betonung hin, vgl. Kap. 44, 15, so daß לֹא unbetont bleibt. Nach בְּרִי scheint נָא ausgefallen zu sein.

Str. VII, V. 9 zwei vierhebige.

Str. VIII, V. 10—11 zwei sechshebige; כִּי-אֵד יוֹחַ ist eine parenthetische Klage des späteren Glossators: „wie wird er doch entweißt“!

Str. IX, V. 12 zwei fünfhebige; bet. אַב־יְהוּא.

Str. X, V. 13 zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen; bet. יִסְדֶּה-אָרָץ.

Str. XI, V. 14—15 drei siebenhebige, der erste = 3 + 4 Hebungen. Im zweiten fällt יוֹדֶה nach LXX fort; ל. אֶהְיֶה („sein Freund“). Der letzte Stichos lautete nach LXX (τοῦ ἀραὶ σπέρμα Χαλδαῶν) לְהַבְרִיחַ יוֹצֵא כַשְׂדִּים. Der M. T. ist gegen den Sinn und den Sprachgebrauch; er lautete wahrscheinlich וְרָצַץ יְבָרִיחַ כַשְׂדִּים.

Str. XII, V. 16 zwei sechshebige, l. וְרָדוּ עֲלֵיךְ (Kap. 61, 1), wie es der Sinn und der Sprachgebrauch verlangt. Der Vers hat zwei Zäsuren; die erste nach וְרָדוּ auch im M. T. mit Nebia; die vier ersten einleitenden Worte ohne einen parallelen Stichos stehen außerhalb der Versmessung; vgl. Kap. 42, 5.

Str. XIII, V. 17 drei fünfhebige; dem dritten fehlt der kürzere Schluß. Vielleicht ist לְקַצֵּץ תְּהַפֵּץ oder ähnliches zu ergänzen.

Str. XIV, V. 18—19 zwei Langverse; im letzten Stichos überfüllt das pleonastische וְלֹא-יִשְׁמַד das Metrum, vielleicht eine Dittographie, aus שָׁמַר entstanden, oder eine beabsichtigte Verlängerung zum Abschluß des Abschnitts.

Str. XV, V. 20 drei sechshebige, der erste und dritte dreiteilig; im dritten l. אִמְרוּ בְּגוֹיִם, wie es auch der Sinn verlangt, vgl. Ps. 126, 2.

Str. XVI, V. 21—22 vier vierhebige, bet. וְלֹא als gegensätzlich bei drei Thesen; וְיִבְקַע mit Nesiga und אֵין-שְׁלוֹם als ein Begriffswort „Unfrieden“, „Unheil“.

#### Kap. 49.

Über den Inhalt vgl. „Historische Erklärung“ S. 60 ff.

Die metrische Analyse von V. 1—8 ist bereits in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 199 ff. gegeben; hier folgt sie in aller Kürze mit einigen Berichtigungen.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige; bet. בְּמַדְרֵי-אֲמָר („Leitf.“ S. 7. 9).

Str. II, V. 2—3 drei sechshebige; bet. באשקרו וישם-ף und הסוררי, worüber an anderer Stelle. Wenn das Wort יש-א echt ist, so wird mit der Mehrhebung der Schluß der Strophe markiert.

Str. III, V. 4 drei vierhebige aus je zweiehebigen; L. אבך statt אבך-ל.

Str. IV, V. 5 drei sechshebige; bet. לעבר-יך, das Segolat einfilbig.

Str. V, V. 6 der erste Stichos ein sich abhebender vierhebiger (ohne Parallelismus) und zwei sechshebige; der letzte Stichos mit einer Mehrhebung zur Markierung des Schlußes, vgl. V. 3. Diese Abteilung paßt besser zum Sinne als die früher gegebene.

Str. VI, V. 7 drei fünfhebige mit einem schließenden siebenhebigen; der erste mit 2 + 3 Hebungen. Die erste Hälfte schließt mit יהיה, Schluß des Ganzen קדושי; die des zweiten mit גי, des Ganzen mit משלים; die des dritten mit רקמ, des Ganzen וישתדק. Hiernach ist VI in „Theol. Stud. u. Krit.“ zu berichtigen.

Str. VII, V. 8—9<sup>ab</sup> drei sechshebige. Die drei einleitenden Worte stehen außerhalb der Versmessung (Kap. 42, 5): den Schlußstichos למהויל u. s. w. hat hier wieder der Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus hinzugefügt, vgl. ebendafelbst S. 200 f. Der zweite sechshebige hat zwei Zäsuren, die erste nach וצרה (mit Rebia); der dritte schließt mit הגלו.

Str. VIII, V. 9<sup>cd</sup> —11 vier fünfhebige, die drei ersten mit 2 + 3 Hebungen; bet. ויבלי wegen der vier Thejen und ויעבן als mitten im Versabschnitt.

Str. IX, V. 12 ein abschließender Langvers.

Str. X, V. 13 ein siebenhebiger und ein fünfhebiger; die Symmetrie ist einigermassen dadurch gewahrt, daß die erste Hälfte des siebenhebigen sich in zwei zweiehebige gliedert.

Str. XI, V. 14—15 drei sechshebige, der erste und dritte mit zwei Zäsuren. Am Schluß von V. 15 ist וקרי יהיה ausgefallen, das sich noch in den LXX (ελεε κύριος) erhalten hat; bet. בטקה.

Str. XII, V. 16—17 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; L. וקרי statt des sonst unbetonten וקרי.

Str. XIII, V. 18 drei fünfhebige; der erste schließt mit

כלם. Vor נקבצו ist nach LXX (*ιδού συνηχθησαν*) הִקְדָּה ausgefallen; der zweite schließt mit יִהְיֶה.

Str. XIV, V. 19 zwei fünfhebige; bet. וְשִׁמְמֵתֶיךָ (nach M. L.) bei vier Hebungen.

Str. XV, V. 20 zwei fünfhebige; bet. צַר לִי.

Str. XVI, V. 21 drei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen; im zweiten גִּלְדָּה וְסוּדָה nach LXX zu streichen (Duhm) hilft nicht, da מִי vor unbetonter Silbe stets betont wird („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 25 f.), so daß der nachfolgende Stichos drei statt zwei Hebungen hat. Man wird daher besser den Stichos גִּלְדָּה מִי גִּלְדָּה als Glosse zur Ergänzung des scheinbar zu kurzen Verses auffassen; vgl. S. 6 f; bet. אִי־סוּדָה־הֵם.

Str. XVII, V. 22 zwei sechshebige (über die einleitenden Worte vgl. Kap. 42, 5); bet. הִנֵּה־אֶשָׂא mit Elision, wenn nicht הֵן zu lesen ist.

Str. XVIII, V. 23 zwei (drei) sechshebige; bet. מִיִּנְקִתֶיךָ nach M. L. Der mittlere Vers ist sekundär, wahrscheinlich eine spätere gebällige Einschlebung.

Str. XIX, V. 24—25 drei sechshebige; die einleitenden Worte wie in V. 22.

Str. XX, V. 26 zwei sechshebige; die Worte יִרְדוּ כָל־בָּשָׂר ohne einen parallelen Stichos überfüllen das Metrum, sind vollständig entbehrlich und müssen wie die Einleitungsworte in V. 22. 25 u. a. als außerhalb der Versmessung stehend angesehen werden.

### Kap. 50 („Historische Erklärung“, S. 61).

Str. I, V. 1 drei sechshebige, die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5. Der erste und zweite sechshebige mit 4 + 2 und 2 + 4 Hebungen gleichen sich symmetrisch aus (a b b a); eine Bäjur im längeren Abschnitt läßt der Sinn nicht zu. Rhythmisches ist zu betonen אֵי וְהִסְפֵּר und אֶרְקִי; bet. הֵן־בְּעִנְיֶיכֶם bei vier Hebungen und beide Male אֶשָׂא.

Str. II, V. 2<sup>a-d</sup> zwei sechshebige; bet. וְאֵין־אִישׁ, dagegen וְאֵין עֲנָה („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 23) und אֶם־אֵין בִּי־. In וְהִקְבִּירוּ קִצְרָה, welches das Metrum überfüllt, liegt eine Dittographie vor; auch die LXX hatte nur das eine der beiden.

Str. III, V. 2<sup>a-b</sup>—3 drei sechshebige. Nach בצמח fehlt das Nomen des Subjekts, welches nicht דגום sein kann; wahrscheinlich ist קל-דייהום (Ps. 104, 25) ausgefallen, aber keineswegs דהמקום (quadrupedes), welches nur von Landtieren gebraucht wird.

Die metrische Analyse von V. 4—11 ist in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 201 ff. bereits gegeben; hier folgt sie in aller Kürze.

Str. IV, V. 4 drei fünfhebige. Der erste schließt mit למדיים, die Hälfte mit נתן-לי. Im zweiten ist לדעה als erklärende Glosse auszuscheiden; er schließt mit dem ersten בבקר, der dritte beginnt mit dem zweiten בבקר; bet. לר-און.

Str. V, V. 5 zwei vierhebige; bet. סתרו לר-און.

Str. VI, V. 6 zwei fünfhebige; nach הסתרו ist wahrscheinlich אהור (vgl. V. 5) ausgefallen.

Str. VII, V. 7 zwei fünfhebige; im zweiten ist statt לב-ק entweder קי- oder (nach LXX) אד- zu lesen.

Str. VIII, V. 8 fünf zweifhebige; nach מר-יריב wegen des nachfolgenden ם l. mijjarib.

Str. IX, V. 9 zwei fünfhebige; דר- stets unbetont („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 17).

Str. X, V. 10 ein siebenhebiger und zwei fünfhebige.

Str. XI, V. 11 drei fünfhebige.

#### Kap. 51 („Historische Erklärung“ S. 65 ff.).

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. II, V. 2 zwei fünfhebige; l. nach LXX (ὄτι εἷς ἦ καὶ ἐκάλεσα) ביי-און דידה וקראתיו.

Str. III, V. 3 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige; der zweite schließt mit נקים und ארגיע gehört nach LXX zu V. 5.

Str. V, V. 5 zwei fünfhebige; l. nach LXX ארגיע אקריב (Str. § 114<sup>a</sup>). Den Stichos וזרעי זמים ישפטר kann nur wieder der Glossator, der den fünfhebigen Vers für einen Stichos ansah, zur Ausfüllung des Parallelismus hinzugefügt haben, ohne zu beachten, daß er mit den nachfolgenden Stichen in Widerspruch steht; denn das Strafgericht der Völker kann doch nicht deren



Hoffnung sein. Der Glossator wünscht vor allem die Bestrafung der Völker, vgl. Kap. 61, 2.

Str. VI, B. 6 drei sechshebige mit einem Überschuß des Glossators zur Ergänzung des Parallelismus.

Str. VII, B. 7 zwei sechshebige; bet. ירדו-צדק und רמנמסחם bei vier Thefen.

Str. VIII, B. 8 zwei sechshebige; bet. יאכלם.

Str. IX, B. 9 drei fünfhebige. כירמי lautete kijmo; bet. הלוה-את-היא. Die verstärkte Betonung des היא macht die Partikel tonlos, ebenso in B. 10.

Str. X, B. 10 zwei fünfhebige; bet. השקדה und מן-ההום als Partizip und aus rhythmischem Grunde. Die erste Hälfte des zweiten schließt mit דרך; über B. 11 vgl. „Historische Erklärung“ S. 65, Note 1.

Str. XI, B. 12 drei vierhebige; bet. ומבן אדם und אכזי הוא.

Str. XII, B. 13 drei sechshebige; bet. ויסר-ארץ.

Str. XIII, B. 14 zwei vierhebige; der erste ist schwer verständlich und wahrscheinlich korrumpiert. Vielleicht ist zu lesen מחר צדק מושיע להפסדה „eilends schreitet der Retter herbei zu (seiner) Erlösung (Entfesselung)“. Auch Kap. 63, 1 ist wohl צדק statt צדא zu lesen; ein Wort wie להושיע oder מושיע läßt sich aus LXX (ἐν τῷ σώζεσθαι) vermuten. Der „Retter“ wäre Eyrus (vgl. „Historische Erklärung“, S. 66 f.).

Str. XIV, B. 15—16 drei sechshebige; der zweite Stichos, welcher den Zusammenhang und das Metrum stört, ist wahrscheinlich aus Jer. 31, 35, der auch den gleichen Schlußstichos hat, durch eine Reminiscenz hierher geraten; jedenfalls kann man diesen Stichos nur als eine dogologische Parenthese, welche außerhalb der Versmessung steht (bet. וליסר-ארץ), ansehen.

Str. XV, B. 17 drei fünfhebige. Nach הוטרורי ist wahrscheinlich ein Wort, etwa מַדְפָּר (Kap. 52, 2), ausgefallen; bet. מיד-יהודה und vgl. Kap. 40, 2; 59, 1.

Str. XVI, B. 18 zwei fünfhebige; אך betont vor unbetonter Silbe.

Str. XVII, B. 19 zwei fünfhebige, das erste מי unbetont durch Zusammenlesen mit dem nachfolgenden ם (vgl. Kap. 44 10; 50, 8). Wahrscheinlich ist zur Vermeidung dieses Zusammenlesens

am Schlusse die Form mit  $\aleph$  gebraucht; vgl. Gr. § 47, S. 122, Note 1. Im dritten Halbvers müssen wie überall die alliterierenden שדדוֹשֶׁבֶר ohne Artikel und als ein Sprechtaft gelesen werden, vgl. Kap. 59, 7; 60, 18; Jer. 48, 3; auch in LXX fehlt der Artikel.

Str. XVIII, V. 20 zwei fünfhebige; der Halbvers בראש כל-חוצות ist möglicherweise aus Klagen. 2, 19; 4, 1 in den Text geraten; bet. חמת יהודה.

Str. XIX, V. 21—22 ein siebenhebiger und drei fünfhebige; in V. 21 ist ולא als gegensätzlich betont, in V. 22 stehen die drei Einleitungsworte (Kap. 42, 5) außerhalb der Versmessung. Nach יריב muß ריב hinzugefügt werden, wie Duhm richtig vermutet hat. Ohne dieses Wort könnte es nur bedeuten: „Dein Gott wird mit seinem Volke streiten“, vgl. Hiob 10, 2; 27, 8; „streiten für jemand“ wird mit ל vor der Person ausgedrückt, häufiger jedoch durch Hinzufügung von ריב, vgl. 1 Sam. 24, 16; 25, 39. Klagen. 3, 58. Jer. 50, 34; 51, 36. Ps. 43, 1; 119, 154. Spr. 22, 23. Am Schlusse ist das pleonastische כד zu streichen.

Str. XX, V. 23 drei fünfhebige. Nach כוונתו ist nach LXX (καὶ τῶν ταπεινωσάτων) ויקבר בוֹנֵיךְ zu lesen (Kap. 49, 26); אָסֵר betont wie überall.

Kap. 52, 1 — 12 („Historische Erklärung“ S. 67 ff.).

Str. I, V. 1 drei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen, wenn nicht צירן in den ersten Halbvers gesetzt wird, vgl. LXX; im zweiten bet. עיר-הקדש.

Str. II, V. 2 3 drei fünfhebige, der dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. ולא als gegensätzlich. Über die Einleitungsworte in V. 3 und 4 vgl. Kap. 42, 5.

Str. III, V. 4 ein Langvers; der erste Stichos schließt mit ירד עמי, zum Beginn eines neuen Abschnittes.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige; das pleonastische כל-היום ist als eine Variante nach LXX zu streichen.

Str. V, V. 6 ein abschließender Langvers. Das zweite לכן stört auch den Sinn, fehlt in LXX und ist als eine Verschreibung aus dem ersten Stichos zu streichen; wahrscheinlich ist לכן ביום zu lesen. וקרא ידע עמי שמי

Str. VI, V. 7 ein Jubelvers, aus sieben zweihebigen bestehend.

Str. VII, V. 8 zwei sechshebige, der erste eine Fortsetzung des Jubelverses in drei zweihebigen Stichen.

Str. VIII, V. 9 zwei fünfhebige.

Str. IX, V. 10 zwei fünfhebige; קדשו dürfte ein späterer Zusatz sein zur Milderung des Anthropomorphismus; bet. כל-אשר ארץ.

Str. X, V. 11 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. XI, V. 12 zwei sechshebige. Das zweite הַיִּם ist wie das erste zu betonen, es hat einen besonderen Nachdruck; es folgen auch zwei Thesen.

Rap. 52, 13—15. Rap. 53, 1—12

(„Historische Erklärung“ S. 70—131).

Die bereits in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 203—206 ausführlich gegebene metrische Analyse soll hier nur in Kürze der Vollständigkeit und mehrerer Berichtigungen wegen wiederholt werden.

Rap. 52. Str. I, V. 13—14 drei sechshebige; in V. 13 ist das pleonastische רגבה nach LXX zu tilgen, in V. 14 verlangt der Parallelismus und das Metrum nach רבים einen Stichos, etwa וְהִקְדִּימוּ רֵאשִׁים oder וְהִקְדִּימוּ בְּפִתְחָם.

Str. II, V. 15 zwei siebenhebige, כִּי unbetont wie in V. 14.

Rap. 53. Str. III, V. 1 zwei vierhebige, Eingangstrophe. Zu Anfang ist das Wort יהודה ausgefallen; vgl. LXX, Ev. Joh. 12, 35. Röm. 10, 16.

Str. IV, V. 2 zwei sechshebige.

Str. V, V. 3 zwei sechshebige; bet. וְלֹא וְיִרְדּוּ-הָלִי und nachdrucksvoll als gegensätzlich, bei drei Thesen.

Str. VI, V. 4 zwei sechshebige, der erste dreiteilig.

Str. VII, V. 5 zwei sechshebige; bet. וּבְחִבְרֹתָיִם und מִצְנֻתָיִם wegen der drei und vier Thesen.

Str. VIII, V. 6 zwei sechshebige; I. am Schluß nach LXX (ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν) אֶת-צִדְוֹתָיו; כלְנוּ ist Apposition.

Str. IX, V. 7 zwei sechshebige. Das erste וְלֹא-יִשְׁתַּחֲוֶיִם ist eine Dittographie des zweiten; der zweite Vers hat zwei Zäsuren.

Str. X, V. 8 zwei sechshebige; bet. נגע-למו wegen vorangehender offener Confilbe.

Str. XI, V. 9 zwei sechshebige; statt ואת-עשיר I. ואת-עשירי רב. ואת-עשירי, I. על-לא, I. ואת-מראה.

Str. XII, V. 10 vier vierhebige nach der Emendation („Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 205): ויהיה חפץ דבאר והחלו בי-אם: חשימו אשם נספו נפשכם וראה-זרע יאריך ימים.

Str. XIII, V. 11 drei vierhebige; I. וצדיק עברי und bet. ונתתם.

Str. XIV, V. 12 drei sechshebige; bet. ואת-אשר und ואת, die zwei legten mit 4 + 2 Hebungen, mit einer Zäsur im ersten Stichoß nach der ersten Hebung.

Je drei Strophen bilden einen nach dem Sinne sich abschließenden Abschnitt, daher die in „Theol. Stud. u. Krit.“ genannten Strophen als Abschnitte bezeichnet worden sind.

#### Rap. 54.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige. Das Wort ונה, „welches den Stichoß überfüllt, in Rap. 52, 9 und in LXX fehlt, ist zu streichen“ (Duhm); bet. בני-שומרה, dagegen מבני zwischen vier Thefen.

Str. II, V. 2 zwei sechshebige. משכחותך fehlt in LXX; sie lasen ורישתך. Daß diese Lesart die richtige ist, erkennt man an der Hinzufügung von אל-תחשבי, welches nur des Metrums wegen nachschleppend hinzugefügt sein kann; bet. מיתריך und ויתריך zur Hervorhebung des Doppelreims.

Str. III, V. 3 ein den Abschnitt abschließender Langvers.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige.

Str. V, V. 5 zwei sechshebige, wahrscheinlich ist עשירי הוא zu lesen.

Str. VI, V. 6 zwei sechshebige, der erste dreiteilig; wahrscheinlich ist ואת-יהוה אל-הריך zu lesen.

Str. VII, V. 7—8 drei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. VIII, V. 9 drei vierhebige, der erste schließt mit ושבתי, bet. בני-מי-נה ואת-לי, und כן- unbetont (Rap. 52, 13. 14).

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige, der erste dreiteilig; בארך überfüllt das Metrum und ist wahrscheinlich eine erklärende Glosse. Die LXX lasen באתי, erst recht überflüssig.

Str. X, V. 11—12 zwei Langverse; I. הנה הֵי-יָהּ statt הנה, nach בָּשָׁד tritt eine Zäsur ein, in V. 12 bet. לֹא־בִנִי חָסֵץ.

Str. XI, V. 13—14 zwei sechshebige und ein vierhebiger.

Str. XII, V. 15 zwei vierhebige.

Str. XIII, V. 16 zwei sechshebige; das zweite בִּרְאֵי ist Dittographie des ersten.

Str. XIV, V. 17 vier vierhebige. Die masoretische Betonung in תָּקוּם-תָּקֵךְ scheint auf eine Elision des ם hinzudeuten (ähnlich wie im Lateinischen). Da טַם-יְהוָה auch sonst im M. T. stets (außer Kap. 55, 8) als ein Sprechtakt nur mit einer Tonsilbe gelesen wird, so ist wohl am Schlusse יְהוָה אֱלֹהִים zu lesen.

### Kap. 55.

Str. I, V. 1 zwei siebenhebige mit 4 + 3 und 3 + 4 Hebungen. Das zweite וּלְכֹ שִׁבְרֵי, eine störende pleonastische Wiederholung, fehlt in LXX und ist Dittographie des ersten; bet. אֵין לֹר-כֶּסֶף und וּבְלֹא.

Str. II, V. 2 zwei siebenhebige, beide mit 4 + 3 Hebungen; bet. לְמַדָּה תִּשְׁקֹלוּ, und das zweite בְּלֵיאָה, weil zwei Thesen folgen.

Str. III, V. 3 zwei siebenhebige.

Str. IV, V. 4—5 drei siebenhebige, der zweite und dritte mit 3 + 4 Hebungen. In V. 4 I. הֵי-יָהּ statt הֵי, welches sonst unbetont ist; in V. 5 ist וּלְבָנֶיךָ קְרוּשׁ zu lesen.

Str. V, V. 6—7 drei sechshebige.

Str. VI, V. 8 zwei vierhebige; bet. מִחֻשְׁבוֹתֶיכֶם wegen der zwei vorangehenden Thesen und ebenso וּלְאֵ-דְרִיכֶיכֶם, dagegen נַאֲם-יְהוָה wie überall, vgl. Kap. 54, 17. Man beachte die passende Form eines sich abhebenden Orakels.

Str. VII, V. 9 ein Langvers; bet. מִמִּחֻשְׁבוֹתֶיכֶם wie in V. 8: ein ebenfalls in der Form sich abhebendes Orakel.

Str. VIII, V. 10 drei fünfhebige, die zwei letzten ganz ungewisselhaft; im ersten ist כֹּאשֶׁר nach Analogie von V. 9 auszuscheiden (vgl. LXX), ebenso וְהִשְׁלַג, wohl eine Glossa eines Abendländers, da der Schnee in Palästina eher gefürchtet als gewünscht wird (vgl. Hiob 38, 22. 23. Ps. 148, 8. Spr. 31, 21).

Str. IX, V. 11 zwei siebenhebige, -כִּי unbetont wie überall,

vgl. Kap. 54, 9 u. a. Das erste אשר ist hier unbetont, wahrscheinlich wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe; bet. כִּי־אֵם nach der Regel, wie in B. 10.

Str. X, V. 12 drei vierhebige. Im zweiten stört לַכִּי־כֵם den Sinn und das Metrum und ist gegen Kap. 44, 23; 52, 9; 54, 1 u. a., daher auszuscheiden. Am Schlusse l. nach LXX (τοῖς κλάδοις) יִנְחָאֵךְ בְּסוּת (Lev. 23, 49) „Zweige“. Pf. 98, 8 ist eine Hyperbel von Pf. 47, 2.

Str. XI, V. 13 zwei sechshebige, יַעֲלֶה־יְעֹלֶה beide Male unbetont am Schlusse der Stichen, wegen zu schwacher Thesis.

### Kap. 56 („Historische Erklärung“ S. 133 ff).

Str. I, V. 1 zwei vierhebige. לְבָרָא ist ebenso überflüssig wie es die Symmetrie stört und den Ausdruck matter macht; wohl eine erklärende Glosse.

Str. II, V. 2 zwei siebenhebige, beide mit 3 + 4 Hebungen; bet. וּבֵן אָדָם.

Str. III, V. 3 drei fünfhebige, der dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. בֶּן הַנֶּקֶר לְאָמֵר ist nach LXX als Glosse auszuscheiden.

Str. IV, V. 4 zwei fünfhebige, Schluß der ersten Hälfte וַיִּשְׁמְרֵךְ; bet. שְׁבִתוֹתֶיךָ, zu welchem Zwecke -אֵת vorangeht.

Str. V, V. 5 zwei fünfhebige, Schluß des ersten חָךְ; zwischen beiden eine sich abhebende Parenthese, ein Zusatz des Glossators zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. VI, V. 6 drei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen; bet. לְהַיִּיחַ־לֶךְ.

Str. VII, V. 7 drei sechshebige, der zweite mit zwei Cäsuren; bet. וְלִחְיֵהֶם לְכֹל הָעַמִּים וּבֵית תַּסְלָה וְרֻבְחֵיהֶם, עֲלֵחְיֵהֶם wegen der drei Thesen.

Str. VIII, V. 8 ein den Abschnitt abschließender Langvers.

Str. IX, V. 9—10 vier vierhebige, die sämtlich aus zweihebigen bestehen; das zweite כֹּלם fehlt in LXX und ist als Ditto-graphie des ersten zu streichen, ebenso die ganz unbegreifliche Wiederholung von כֹּל־חֵדְרוֹ בִּיעַר (vielleicht auch vom Glossator hinzugefügt, weil ihm der Vers zu kurz schien).

Str. X, V. 11 drei vierhebige. Das letzte Wort מִקְצֵרָה,

für den Sinn und das Metrum störend, fehlt auch in LXX; nach diesen (ἔκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ) ist איש-לְלוּ zu lesen und zu betonen. Das letzte Wort des Textes mag auch vom Glossator zur Ausfüllung des Verses beigelegt sein.

Str. XI, V. 12 drei vierhebige. Am Schlusse fehlt ein Wort, und ist wahrscheinlich nach LXX (Alex. περισσῶς σφύδρα) מֵאֵר הַרְבֵּה zu lesen; vgl. Gen. 15, 1. 2 Sam. 8, 8. 1 Röm. 5, 9. Neh. 2, 2; 3, 33 u. a.

Kap. 57.

Str. I, V. 1—2 vier fünfhebige, der erste und vierte mit 2 + 3 Hebungen; bet. וְאִישׁ חֶסֶד, וְאִישׁ אֵיִשׁ bei vier Theilen. Der Schluß נִכְחוּ הַלֵּךְ überfüllt das Metrum, fehlt in LXX und ist wahrscheinlich vom Glossator hinzugefügt, weil ihm der Vers zu kurz schien. כִּי ist hier ausnahmsweise betont, wahrscheinlich wegen besonderen Nachdrucks.

Str. II, V. 3—4 vier fünfhebige. Der Stichos עֲלֵי חֲזַקְתִּי ist mit V. 3 zu verbinden (Duhm); bet. וְלִדְרֵי פֶסַע und קִרְבֵי הַנְּהָה.

Str. III, V. 5 zwei fünfhebige. סִיעֵיִי fehlt in LXX; sie lasen בְּתוֹךְ הַכְּלָיִים (ἀναμύσειον τῶν πετρῶν), was auch sinngemäßerscheint.

Str. IV, V. 6 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger; bet. שִׁפְכַת-נֶסֶךְ, הֵם-הֵם, בְּחֻלְקֵי מַחֵל.

Str. V, V. 7 zwei fünfhebige; bet. עַל-הָרִי. Vor גַּם scheint ein Wort, etwa הָלֹא oder כִּי, ausgefallen zu sein.

Str. VI, V. 8 drei fünfhebige; im dritten ist zu dem nicht verstandenen וְחִכְרָה die erklärende Glosse אֲהַבָה in den Text geraten; וְחִכְרָה ist jedoch das Objekt zu מִשְׁכַּבְּם.

Str. VII, V. 9 zwei fünfhebige.

Str. VIII, V. 10 zwei fünfhebige.

Str. IX, V. 11 drei fünfhebige; I. (nach LXX) כִּי-כִּי תִכְוִי (2 Röm. 4, 16) und bet. לֹא זָכַרְתָּ als gegensätzlich. Statt des nicht verständlichen מִי וּמַעַלְמִי ist wohl מְחַשְׁבֵּה (nach Neh. 8, 11) וְלִבִּי-לְךָ (V. 12 Schl.) „der beruhigt und dir hilft“ zu lesen.

Str. X, V. 12—13 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; וְלֹא betont bei vier Theilen.

Str. XI, V. 14 zwei vierhebige, ein abgeschlossener Spruch (אמר gehört nicht zur Versbildung); bet. סָלוּ סָלוּ und כִּן דָּרָךְ wie Kap. 40, 3.

Str. XII, V. 15 drei sechshebige; bet. שִׁבְעֵי עַר und כִּי-כֹה-אָמַר. Nach שֶׁל-דָּרוּחַ ist אָמַר ausgefallen, vgl. Kap. 66, 2. V. 113, 6; וְאִתּוֹ ist dazu die Objektbezeichnung.

Str. XIII, V. 16 zwei sechshebige; bet. וְלֹא als gegensätzlich.

Str. XIV, V. 17 zwei vierhebige; bet. הִסְתֵּר וְאִקְצָה ist nach Inhalt und Form eine Glosse zur Ausfüllung des Verses.

Str. XV, V. 18 zwei vierhebige; der erste schließt mit וְאִתּוֹדוּ.

Str. XVI, V. 19 zwei fünfhebige, der zweite mit 2 + 3 Hebungen; überseze: „Er schafft, daß die Rippen überströmen: (vom Ausruf) Heil! Heil! Zum Nahen und Fernen spricht Jahwe: ich werde ihn heilen“.

Str. XVII, V. 20—21 zwei fünfhebige, der zweite mit 2 + 3 Hebungen. Der mittlere Stichos ״וְיִגְרֹשׁוּ רֵגִ״ ist nach Inhalt und Form eine Glosse, vgl. V. 17.

Kap. 58 („Historische Erklärung“ S. 137 ff.).

Str. I, V. 1 zwei sechshebige.

Str. II, V. 2 drei sechshebige; bet. יוֹם-יָרוּם („Grundzüge des Rhythmus“. Halle 1875. S. 33. 9) מִשְׁפַּי צָדֵק bei drei Thefen (ebendasselbst S. 29. 8). אֲשֶׁר überfüllt das Metrum, fehlt auch in LXX und ist wahrscheinlich eine erklärende Randglosse.

Str. III; V. 3 zwei sechshebige; bet. עֲצִיבִיכֶם (mit Dag. dirimens) bei vier Thefen.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige; statt לֹא I. nach LXX (*ivari*) לָמָד, was auch zum Sinn besser paßt.

Str. V, V. 5 drei sechshebige; bet. יוֹם-צָמַח, יְהִידֵה-צָרוּם und I. statt הִלָּחָה nach LXX (*ovδ' ovτως*) לָזָה-לֹא-תִקְרָא, welches auch einen besseren Sinn gibt.

Str. VI, V. 6 drei sechshebige; nach אֲבוֹדָדוּ ist nach LXX ein Stichos zu ergänzen: אָמַר יְהוָה אֱלֹהִים, und nach וְכָל-מִדְבָּה (LXX *adixor*) das Wort רָשִׁעַ.

Str. VII, V. 7 zwei sechshebige; bet. וְחִיָּה und וְחִיָּה.



I. statt  $\text{וּמִבְשֵׁרֶךָ}$  (nach LXX)  $\text{וּמִבְנֵי בִשְׂרָךְ}$ , wenn nicht  $\text{לֵא}$  mit Nachdruck betont werden soll.

Str. VIII, V. 8 zwei sechshebige,  $\text{אֶד}$  unbetont hier und in V. 9, sonst betont; vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 29. Über V. 14 siehe unten.

Str. IX, zwei sechshebige.

Str. X, V. 10 zwei sechshebige; bet.  $\text{וּמִקְלֹתֶיךָ}$  bei vier Thesen.

Str. XI, V. 11 drei elegische Verse, ein siebenhebiger mit  $3 + 4$  Hebungen und zwei fünfhebige mit  $2 + 3$ .  $2 + 3$ ; bet.  $\text{בְּצִוְיָהוּדָה}$  wegen Verdoppelung der Stammkonsonanten und  $\text{וּכְמִדְצָא}$ .

Str. XII, V. 12 zwei siebenhebige; bet.  $\text{גֵּר}$  mit Nesiga, wegen des vorangehenden Distinktivus zulässig.

Str. XIII, V. 13 drei siebenhebige, sämtlich mit  $3 + 4$  Hebungen; im zweiten muß jedoch  $\text{לְקָדוֹשׁ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ}$  gelesen werden.

Str. XIV, V. 14 ein fünfhebiger mit  $2 + 3$  und ein siebenhebiger mit  $4 + 3$  Hebungen, ein wenig symmetrischer Vers, der nur noch Kap. 49, 13 und 60, 18 vorkommt. Übrigens weichen V. 13 und 14 auch nach ihrem Inhalte, der Ermahnung zur Sabbatfeier, von den vorangehenden Aufforderungen zur sittlichen Heiligung in Werken der Barmherzigkeit und der Menschenliebe ab; man wird die beiden Verse als spätere Zusätze ansehen müssen. Von anderer Art ist das Verhältnis in Kap. 56. Dort werden Sabbatfeier, Tempeldienst und Opfer vorzüglich den Fremdlingen, den Proselyten, den Eunuchen empfohlen, weil diese auch durch äußere Erkennungszeichen ihre Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde erweisen müssen. Dieses widerspricht durchaus nicht dem höheren religiösen Standpunkt des Deuterjesaja.

Kap. 59 („Historische Erklärung“ S. 139 ff.).

Str. I, V. 1—2 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren. Die Partikel zu Anfang der beiden ersten Verse ist unbetont, dagegen bet.  $\text{וּמִנְחָתֵיכֶם}$  und  $\text{וּמִתְּפִלֹתֵיכֶם}$  wegen der drei und vier Thesen; die Verbindung des Partizips mit  $\text{הִידָה}$ , in der Poesie ungewöhnlich, fehlt auch in LXX und ist eine Glosse des aramaisierenden Erklärers.

Str. II, V. 3 zwei sechshebige; bet. ראצבקותיכם bei vier Thesen und שפתוחיכם des Reims wegen.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige; bet. און („Stud. u. Krit.“ 1897, S. 23. 1) und דווליד-און.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige.

Str. V, V. 6 zwei sechshebige; bet. וְלֹא zu Anfang des Stichos nachdrucksvoll bei drei Thesen und מְדַשֵּׁי און.

Str. VI, V. 7 zwei sechshebige; bet. דם-נקי.

Str. VII, V. 8 zwei sechshebige; bet. כל-דרך-בה.

Str. VIII, V. 9 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige. Das unverständliche באשמרים scheint aus zwei Worten entstanden zu sein, wie auch das Metrum vermuten läßt (vielleicht aus בָּא שְׁמָרְנִי), und במתים ist als eine Brachyplogie zu fassen = בְּאֶשֶׁר הִרְיִנוּ מֵתִים (Str. § 118. 6).

Str. X, V. 11 zwei sechshebige.

Str. XI, V. 12 zwei sechshebige. Am Schlusse fehlt jedoch ein zweihelliger Stichos; vielleicht ist עָצְמוּ מִפֶּסֶד (Ps. 40, 6) ausgefallen.

Str. XII, V. 13 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren.

Str. XIII, V. 14 zwei sechshebige.

Str. XIV, V. 15 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. XV, V. 16 zwei sechshebige, das erste און hier vor einer Tonfille betont, weil es Verbalbedeutung hat.

Str. XVI, V. 17 zwei sechshebige. תלבשת, welches sonst nicht vorkommt, stört den Sinn und das Metrum, fehlt auch in LXX und ist offenbar verschrieben.

Str. XVII, V. 18 zwei fünfhebige mit 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen. Das zweite unverständliche und grammatisch unmögliche כַּל ist entweder aus dem ersten verschrieben oder aus כָּן korrumpiert. Die vom Übrigen abweichende Strophe soll wahrscheinlich den Übergang zu einer neuen Gedankenreihe bezeichnen.

Str. XVIII, V. 19 zwei sechshebige; bet. נססד-בו. Die Resiga unterbleibt wegen der vorangehenden offenen Tonfille.

Str. XIX, V. 20—21 vier sechshebige mit einem schließenden vierhebigen, der zweite und vierte mit zwei Zäsuren; bet. ומשי-זרע. Darüber, ולא-יבש-מַטֵּעַ (vgl. Kap. 55, 8) und נאם-יהודה,

daß mit der angeredeten Person nur der Erlöser, der Knecht Gottes, gemeint sein kann, vgl. „Historische Erklärung“ S. 142 f.

## Kap. 60.

Str. I, V. 1 zwei vierhebige, Eingangsstrophe.

Str. II, V. 2—3 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. יְכֹסֵה אֶרֶץ. Der Artikel vor חַשֵּׁךְ, welchen Du ihm streichen will, ist des Metrums wegen, als These zwischen zwei Tonsilben, notwendig; vgl. הַשֵּׁמֶשׁ V. 19.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren. כֵּלָם, welches das Metrum überfüllt und auch in LXX fehlt, ist wahrscheinlich aus Kap. 49, 18 entlehnt, woselbst es für die fünfhebigen Verse nicht zu entbehren war. Die Mehrhebung kann jedoch auch den Beginn des neuen Abschnittes markieren.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige; bet. חֵיל-גִּוִּים und הַמּוֹרָקִים.

Str. V, V. 6 zwei und mit Emendation drei sechshebige; vor dem letzten Stichos scheint ein Stichos, etwa עֲלֹת וְזִבְחִים יִקְרִיבוּ, ausgefallen zu sein, wie auch der Parallelismus fordert.

Str. VI, V. 7 zwei sechshebige, bet. יִקְבְּצוּ-לְךָ, oder wie in V. 4<sup>a</sup>.

Str. VII, V. 8—9 vier sechshebige; bet. אֶל-אַרְבָּעֵיהֶם bei vier Thesen.

Str. VIII, V. 10 zwei sechshebige; bet. הַמְתִּירָהּ und הַמְתִּירָהּ zur Hervorhebung des Doppelreims, vgl. Kap. 59, 3.

Str. IX, V. 11 zwei sechshebige, הֵיל betont gegen V. 5 wegen vorangehender These.

Str. X, V. 12 zwei vierhebige; der erste endigt mit יַעֲבֹדָהּ.

Str. XI, V. 13 zwei vierhebige und ein sechshebiger, vgl. V. 19.

Str. XII, V. 14 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger; bet. כָּל-(ה) כְּתָאֲדָר bei vier Thesen.

Str. XIII, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. XIV, V. 16 zwei sechshebige; I. כִּי-יִהְיֶה (אִי) ist aus Kap. 49, 26 entlehnt).

Str. XV, V. 17 drei sechshebige; bet. אַבְיָא-כֶּסֶף und diesem analog אַבְיָא-הַיָּב, wenn nicht eine Mehrhebung im ersten Stichos wie in V. 4 angenommen wird. Nach וַנִּשְׁיֵר scheint אֲשֵׁים ausgefallen zu sein.

Str. XVI, V. 18 ein siebenhebiger und ein fünfhebiger; vgl. Kap. 49, 13.

Str. XVII, V. 19 drei fünfhebige (im zweiten ist nach  $\eta$  nach LXX [ $\tau\eta\ \nu\acute{\upsilon}\alpha\tau\alpha$ ]  $\eta\eta\text{-}\eta\eta\text{-}\eta\eta$  ausgefallen) mit  $2 + 3$  Hebungen; bet. nach M. T.

Str. XVIII, V. 20 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger, vgl. V. 18.

Str. XIX, V. 21 zwei fünfhebige mit  $3 + 2$  und  $2 + 3$  Hebungen; bet.  $\eta\eta\text{-}\eta\eta\text{-}\eta\eta$  und vgl. Ps. 37, 9. 11. 29.

Str. XX, V. 22 ein sechshebiger mit einem schließenden vierhebigen; vgl. Kap. 59, 21; 65, 9.

### Kap. 61 („Historische Erklärung“ S. 143 ff.).

Str. I, V. 1—2 zwei vierhebige und drei sechshebige; die Eingangstrophe der zwei vierhebigen wie Kap. 60, 1. Der erste sechshebige beginnt mit  $\eta\eta\eta\eta$ , die Hälfte schließt mit  $\eta\eta\eta\eta$ , der ganze mit  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ , vor  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$  fehlt  $\eta\eta\eta\eta$  (Kap. 49, 9), da  $\eta\eta\eta\eta$  ein stehender Ausdruck für  $\eta\eta\eta\eta$  (Lev. 25, 10. Jer. 34, 8. 17) als Zeugma wohl nicht anzunehmen ist. In V. 2 ist der Stichos  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$  eine Zutat des Glossators zur Ergänzung des Parallelismus aus Kap. 34, 8. Der Stichos überfüllt nicht nur das Metrum, sondern widerspricht auch dem Charakter des Ebed Sahwe, der hier im Geiste von Kap. 42 und 49 spricht (vgl. „Historische Erklärung“); bet.  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ , der Vers hat zwei Zäsuren.

Str. II, V. 3 vier sechshebige; das störende  $\eta\eta$  gehört vor  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ . Der Vers hat zwei Zäsuren. Nach  $\eta\eta\eta\eta$  fehlt ein Wort, wahrscheinlich  $\eta\eta\eta\eta$ ; bet.  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ , auch in LXX fehlt der Artikel.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 5 zwei vierhebige.

Str. V, V. 6 drei vierhebige; bet.  $\eta\eta\eta\eta$  wie Kap. 60, 11.

Str. VI, V. 7 ein sechshebiger und zwei vierhebige.

Str. VII, V. 8 zwei siebenhebige mit  $4 + 3$  und  $3 + 4$  Hebungen.

Str. VIII, V. 9 zwei siebenhebige; bet.  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$  bei vier Thefen und  $\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$  bei drei Thefen.

Str. IX, V. 10 drei sechshebige; bet. בגדי-וישע.

Str. X, V. 11 zwei sechshebige; bet. ארני überfüllt das Metrum.

#### Kap. 62.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige.

Str. II, V. 2—3 zwei sechshebige; I. וְכֹל הַמְּלָכִים bei vier Thesen und bet. וְקִיא-לָךְ und פִּי-יְהוָה (nach M. L. ein sechshebiger und zwei vierhebige).

Str. III, V. 4 drei fünfhebige; bet. לֶךְ-וְעַד, so daß keine drei Hebungen aufeinander folgen. Das zweite וַד לא-יאמר וד ist Dittographie.

Str. IV, V. 5 zwei fünfhebige; bet. וּמְשׁוֹש-חַתָּן.

Str. V, V. 6 drei vierhebige.

Str. VI, V. 7 zwei vierhebige, deren erster mit וְיִכְוֹן schließen; I. (nach LXX) דְּמִי לָכֶם.

Str. VII, V. 8 drei fünfhebige; bet. וַיִּגְעַתְּ בָּךְ und וַיִּנְקֶךְ עָד.

Str. VIII, V. 9 zwei vierhebige.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige. סֵר סֵר fehlt in LXX, überfüllt das Metrum und ist eine Reminiscenz aus Kap. 57, 14; bet. פָּנֵי רֶךְ wie Kap. 40, 3; 57, 14.

Str. X, V. 11 drei fünfhebige; bet. לְבַת צִיּוֹן wegen des vorangehenden ל und הָקָה יִשְׁכַּח-בָּא.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; I. עִם-קָדֵשׁ (Ez. 19, 6). Der Artikel fehlt auch in LXX und ist gegen den Sprachgebrauch.

#### Kap. 63 („Historische Erklärung“ S. 148 ff.).

Str. I, V. 1 drei sechshebige; am Schluß I. nach LXX (δικαιοσύνην καὶ κρίσιν) רַב בְּמִשְׁפָּח לְדוֹקֵי, was auch sprach- und fittgemäßer ist.

Str. II, V. 2—3 vier sechshebige. Im dritten ist nach LXX (ὡς γῶץ) כְּבֹד עָפָר zu ergänzen. Der Vers hat zwei Jäsuren; bet. וְכֹל wegen der drei Thesen.

Str. III, V. 4—6 vier sechshebige; in V. 6 überfüllt וַאֲשֶׁרִים בּוֹחֲמֵי das Metrum, fehlt auch in LXX und ist auch nach dem Sinn unpassend. Wahrscheinlich rührt es vom Glossator her, der in der Bestrafung der Heiden kein Maß hat.

Str. IV, V. 7 zwei fünfhebige schließen einen siebenhebigen ein. אָפֶּר ist beide Male betont, wie überall; bet. כֶּל-כֶּל.

Str. V, V. 8 zwei fünfhebige; der zweite schließt nach LXX mit בְּכֹל-צִרְתָּם in V. 9.

Str. VI, V. 9 drei vierhebige in zweifhebigen Stichen; I. nach LXX לא-צָר ומִלֵּא (ὁὐ πρόθεβος οὐδὲ ἄγγελος) und bet. בְּחִמְלֹתָו.

Str. VII, V. 10 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen.

Str. VIII, V. 11 drei fünfhebige; I. מִשָּׁה רַעְמָו und bet. יָמֵי עֵלָם.

Str. IX, V. 12 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger.

Str. X, V. 13—14 drei fünfhebige, der erste und dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. רַחֲ-יִהְיֶה (רַחֲ-יִהְיֶה ist unbetont wie überall, vgl. Kap. 52, 14. 15) und שֶׁם-חַמְאֵרָת.

Str. XI, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren. Die Schlußworte stören den Sinn. Sie müßten jedenfalls אָפֶּר אֵלַיִתּוֹ הַתַּאֲפֶקוֹ lauten, sind aber jedenfalls überflüssig und abschwächend und stören das Metrum. Vielleicht hat sie ein Glossator für seine Person hinzugefügt.

Str. XII, V. 16 zwei sechshebige, der erste dreiteilig

Str. XIII, V. 17 ein siebenhebiger und ein fünfhebiger.

Str. XIV, V. 18—19 drei siebenhebige; bet. עָם קִדְשָׁךְ und כִּרְא.

#### Kap. 64 („Historische Erklärung“ S. 148 ff.).

Str. I, V. 1 zwei sechshebige; bet. תְּבַעֲ אָפֶּר.

Str. II, V. 2<sup>a</sup>—3 zwei sechshebige; der Stichos 2<sup>b</sup> ist offenbar verschrieben aus Kap 63, 19 Schluß, der zweite dreiteilig.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige<sup>1)</sup>, der erste dreiteilig.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige.

1) Statt שֶׁשׁ, das keinen passenden Sinn gibt, I. תָּם. Die beiden Buchstaben ך und ם sind ursprünglich ganz gleich in den Zügen und nur in ihrer Stellung verschieden gewesen, wie das große griechische Alphabet noch erkennen läßt. Nach Verwechslung des zweiten Buchstaben mußte auch der erste verwandelt werden, um nur ein vorhandenes Wort herzustellen. Am Schlusse dieses Verses ist wohl בְּהֵם שִׁקְיָהוּ (וּ) וַיִּרְשָׁע zu lesen: „bei ihnen (den Gottlosen) war das Unrecht, und wir sind die Schulbigen geworden“.

Str. V, V. 6 zwei sechshebige; bet. רָאָה und בָּרָךְ.

Str. VI, V. 7<sup>ab</sup> zwei vierhebige zum Beginn eines neuen Abschnitts (des Gebets). Der Schlußstichos ist verschrieben; er gehört zum Schluß des V. 8.

Str. VII, V. 8. 7<sup>o</sup> zwei sechshebige.

Str. VIII, V. 9 zwei fünfhebige, ein Anlagevers. Nach קִרְשָׁךְ scheint ein Wort ausgefallen zu sein, vielleicht קִרְשָׁתְךָ.

Str. IX, V. 10—11 drei sechshebige.

### Kap. 65.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, לָלֵךְ betont als gegensätzlich bei drei und vier Thesen.

Str. II, V. 2 zwei sechshebige; I. nach LXX סֹרֵר וּמְרִירָה (Deut. 21, 18. 20. Jer. 5, 23. Ps. 78, 8) und bet. מִחֲשֻׁבְתֵיהֶם bei drei Thesen (zwei schweren).

Str. III, V. 3—4<sup>a</sup> drei vierhebige. הָיָה überfüllt das Metrum und stört die Symmetrie mit dem vorangehenden und den nachfolgenden Sätzen, die mit dem Partizip anfangen; es ist wahrscheinlich aus V. 2<sup>b</sup> verschrieben.

Str. IV, V. 4<sup>bc</sup>—5 drei sechshebige.

Str. V, V. 6—7<sup>a</sup> zwei sechshebige. Der erste schließt mit וְשִׁלְמָתִי, die erste Hälfte des zweiten mit וְעִנְיֹתֵיכֶם, die zweite mit יִיחַד; der Einschub אֲבִיר יְהוָה steht parenthetisch außerhalb der Versmessung.

Str. VI, V. 7<sup>bc</sup> zwei fünfhebige; vor עַל-חִיקָם ist וְשִׁלְמָתִי wie am Schluß von V. 6 zu ergänzen.

Str. VII, V. 8—9 je zwei vierhebige schließen zwei sechshebige ein, wodurch die Symmetrie gewahrt wird. Die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5; bet. כִּי-בִרְכָה בּוֹ.

Str. VIII, V. 10 ein dreistichiger Langvers zum Abschluß des Abschnitts; der mittlere Stichos hat eine Hebung mehr, die jedoch die Symmetrie nicht stört.

Str. IX, V. 11 zwei sechshebige.

Str. X, V. 12 drei sechshebige; וְלֵא ist beide Male betont als gegensätzlich bei vier Thesen, dagegen יִקְ- (einsilbiges Segolat) unbetont im Auftakt.

Str. XI, V. 13—14 fünf fünfhebige, die Einleitungsworte wie in V. 8; bet. מכאב-לב ומשבר-רחה (einfilbiges Segolat).

Str. XII, V. 15 drei vierhebige. Der Sinn wie das Metrum verlangen nach יהיה ein Wort wie בכם oder בָּהֶם; es ist der Ausdruck für den üblichen Fluch.

Str. XIII, V. 16 drei fünfhebige, der erste und zweite mit 2 + 3 Hebungen; אשר vor dem Partizip ist sprachwidrig, stört die Symmetrie mit dem parallelen Stichos und fehlt auch in LXX. Wahrscheinlich ist es vom Glossator, dem die fünfhebigen Verse unbekannt waren, hinzugefügt, um die beiden ersten Stichen in der Wortzahl auszugleichen.

Str. XIV, V. 17 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; וְלֵא betont als gegensätzlich bei drei Thesen.

Str. XV, V. 18 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; bet. כִּי-אם-שִׁיבוּ.

Str. XVI, V. 19 zwei vierhebige; bet. בה-עָרַר und beide Male קוּל-

Str. XVII, V. 20 vier vierhebige; bet. עַד-עַל, so daß keine drei Tonfilben aufeinander folgen.

Str. XVIII, V. 21 zwei vierhebige; nach בָּהֶם lasen die LXX ἡμεῖς ἰσχυροὶ (καὶ αὐτοὶ ἐνισχυομεθα), was sowohl dem Sinne wie dem Metrum entspricht.

Str. XIX, V. 22 vier vierhebige, לֵא beide Male als gegensätzlich betont.

Str. XX, V. 23 drei vierhebige. Mit dem dritten ist das erste Wort von V. 24 zu verbinden; I. וְצִוְּנוּ אֹתָם יְהוָה.

Str. XXI, V. 24 zwei vierhebige; bet. עַד-הֵם.

Str. XXII, V. 25 drei vierhebige; bet. וְאָכַל תֶּבֶן. Der Stichos וְאָכַל תֶּבֶן ist für den Zusammenhang und das Metrum störend und wahrscheinlich eine Randglosse. Die zwei Schlußworte stehen außerhalb der Versmessung.

#### Kap. 66.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, der erste dreiteilig. Ausnahmsweise (vgl. Kap. 42, 5) gehören hier die Einleitungsworte zur Versbildung; bet. כִּד-אָמַר.



Str. II, V. 2 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. III, V. 3 drei siebenhebige, alle drei mit 3 + 4 Hebungen; bet. רבשקציהם bei vier Thesen.

Str. IV, V. 4 drei siebenhebige, der erste und zweite mit 4 + 3, der dritte mit 3 + 4 Hebungen; bet. בתעלליהם bei vier Thesen und die Negationen וְלֹא und לֹא als gegensätzlich.

Str. V, V. 5 ein vierhebiger Einleitungsvers, der sich ohne Parallelismus abhebt, und zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. VI, V. 6 zwei fünfhebige mit 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen.

Str. VII, V. 7 zwei fünfhebige. Nach יורה fehlt ein zweihelliger Stichos, vielleicht הַתְּכַרְבֵּץ (Hiob 39, 3); bet. ירבה-הבל.

Str. VIII, V. 8 vier vierhebige; der erste schließt mit כאלה. Beide מִי sind hier ausnahmsweise („Theol. Stud. u. Krit.“ 1897, S. 25. 4) unbetont; bet. קם-ארוח.

Str. IX, V. 9 zwei fünfhebige, -וְלֹא wegen des Hiatus unbetont.

Str. X, V. 10 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen.

Str. XI, V. 11 zwei fünfhebige.

Str. XII, V. 12 drei fünfhebige, die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5 (gegen V. 1). Nach שרתך fehlt ein Wort, vielleicht אבירא. Statt וינקחם I. nach LXX (τὰ ναυδία αὐτῶν) וַיִּקְחֵיהֶּן, welches mit צָר verbunden werden muß.

Str. XIII, V. 13 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen; nach כאיש ist אָבֵל ausgefallen.

Str. XIV, V. 14 ein siebenhebiger mit 3 + 4 Hebungen und ein fünfhebiger; bet. רעצמותיכם.

Str. XV, V. 15 zwei fünfhebige; bet. כִּי-הִמְזֶה-הַיְהוָה mit Auftakt.

Str. XVI, V. 16 zwei fünfhebige. Dem zweiten fehlt der Schlußstichos, vielleicht um den Abschluß des Abschnitts zu markieren.

Str. XVII, V. 17 zwei siebenhebige; bet. והמקדירים (vier Thesen) und אכלי-בשר.

Str. XVIII, V. 18 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger; der fünfhebige schließt mit ומחשבתיהם (vier Thesen). Nach אנבי muß אָשָׁפֵט (V. 16\*) ausgefallen, dagegen באר, das keinen Sinn gibt und auch in LXX fehlt, aus der nachfolgenden Zeile verschrieben sein; bet. את-כֵּל bei drei schweren Thesen.

Str. XIX, V. 19 zwei siebenhebige (beide mit 3 + 4 Hebungen);

der erste schließt mit *הגרים*, der zweite mit *רין*) und zwei fünfhebige, beide mit 2 + 3 Hebungen.

Str. XX, V. 20 fünf fünfhebige, der vierte mit 2 + 3 Hebungen. Im fünften ist nach LXX (*μετὰ ψαλμῶν*) nach *טודר* das Wort *ובמזמורה* ausgefallen; dagegen ist im ersten Stichos *כל* nach LXX zu streichen.

Str. XXI, V. 21—22 vier fünfhebige, im ersten (mit 2 + 3 Hebungen) ist am Schluß *נאם-ידודה* statt *אמר-ידודה*, und im vierten (mit 2 + 3 Hebungen) *אמר-ידודה* statt *נאם ידודה* zu lesen; vgl. LXX.

Str. XXII, V. 23 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. XXIII, V. 24 zwei sechshebige, beide dreiteilig; der letzte Teil mit einer Mehrhebung zum Abschluß.

### Register

der verschiedenen metrischen Verse und der Emendationen.

Cap.	Verse des M. X.	Sechs- hebige	Fünf- hebige	Ele- ben- hebige	Vier- hebige	Zwei- hebige	Lang- verse, drei dreifheb.	Summa	Emendationen.
40	31	20	18	5	3		3	49	6
41	29	29	15	7			3	54	6
42	25	17	11	1	10		4	43	8
43	28	41	3				3	47	7
44	23	18	17	5	7		1	48	7
B. 1—23									
44, 24—28	30	21	34		3			58	6
45									
46	13	5	8	2	8		1	24	4
47	15	4	29			10		43	4
48	22	13	7		10		6	36	7
49	26	29	18	1	3		3	54	7
50	11	8	16		2	5		31	5
51	23	17	27		5			49	9
52	12	11	6		3	7	1	28	4
B. 1—12									
52, 13—15	15	21		4	9			34	7
53									
54	17	20			8		3	31	6
Übertrag	320	274	209	25	71	22	28	629	93

Kap.	Verse des R. X.	Sechshöbige	Fünfhöbige	Stehenhöbige	Vierhöbige	Zweihöbige	Langverse, drei dreihöb.	Summa ©	Emendationen.
Übertrag	320	274	209	25	71	22	28	629	93
55	18	5	3	11	5		1	25	6
56	12	3	12	2	12		1	30	6
57	20	10	26	1	6			43	5 (2 Paren- thesen)
58	14	25	3	6				34	6
59	21	39							4
60	22	25	9	2	6			42	4
61	11	15		4	7			26	5
62	12	6	10	3	5			24	3
63	19	17	14	7	3			41	4
64	11	15	2		2			19	3
65	25	22	9		29		1	61	7
66	24	18	22	8	7		1	56	8
Summa	524	474	319	69	153	22	32	1030	154

2.

## Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs.

Von

Prof. D. Ryffel in Zürich.

In einer arabischen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (Fonds Arabe 50), die wahrscheinlich aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts stammt, findet sich „die Geschichte des Königs Salomo und des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs“, als Anhang zu einer Sammlung von „Weisheitsbüchern“, welche folgende Schriften enthält: Das Buch Jesus Sirach, die Weisheit Sa-

lomos, eine Einleitung zur Weisheit Salomos, die Sprüche Salomos, das Buch Kohelet und das Hohelied. Dazu lautet die Überschrift zum Buche Jesus Sirach: „Buch Jesus' des Sohnes Sirachs, des Schreibers (bezw. ‚Kanzlers‘) des Salomo, Sohnes Davids, des Königs von Israel zu Jerusalem.“ Wir dürfen daraus wohl den Schluß ziehen, daß der naheverwandte Inhalt der Weisheitssprüche des kanonischen Spruchbuches und des Buches Jesus Sirach die Veranlassung zu dieser einen groben Anachronismus in sich schließenden Verknüpfung des Jesus Sirach mit dem Könige Salomo als dem Schöpfer der Weisheitsliteratur gegeben hat.

Obwohl nun die „Erzählung von dem Könige Salomo und dem Weibe des Jesus Sirach“, auch abgesehen von jenem Anachronismus, keinen hohen literarischen Wert besitzt, so ist dieser sehr späte und wilde Schöbling der apokryphischen Literatur doch einer Mitteilung und Besprechung wert, teils, weil er bei den orientalischen Christen in hohem Ansehen stand, wie das verhältnismäßig häufige Vorkommen der Erzählung in arabischen Handschriften zur Genüge beweist, teils aber auch deshalb, weil sich die Vorlagen nachweisen lassen, aus denen man die harmlose „Geschichte“ zusammengestellt hat.

Im wesentlichen den gleichen Inhalt hat die „Erzählung vom Könige und dem Weibe des Wefirs“ in dem von Habicht und Fleischer herausgegebenen Texte von „Tausend und Einer Nacht“ (Breslau, XII. B. [1843], S. 251—255), der in der deutschen (nicht wörtlichen) Übersetzung der genannten Ausgabe von Max Habicht, Fr. S. von der Hagen und Karl Schall (Breslau, 15. Bändchen [1840], S. 109—111) enthalten ist, während z. B. in der neuesten Übersetzung von „Tausend und Einer Nacht“, die Max Henning (in den Reklam-Heften) angefertigt hat, die gleiche „Erzählung von dem Könige und der Frau des Kämmerers“ (Leipzig, XIX. [Nachtrag, 2. Teil], S. 18 f.) nur die 2. Hälfte der Erzählung bietet. Es entspricht dies in der Hauptsache dem syrischen Texte des Sindban (deutsch bei Wähgen, Sindban oder die sieben weisen Meister, Leipzig, 1878, S. 14), wogegen die arabische Rezension der „Sieben Weisre“ eher mit unserer

Erzählung übereinstimmt. Diese setzt sich nämlich aus zwei Teilen zusammen, die anderwärts noch getrennt vorkommen: aus der Erzählung von den verschiedenen Gerichten von gleichem Geschmacke und aus der von der Löwenspur, deren Hauptzug sich auch in einer als historisch auftretenden Erzählung findet, die zwei arabishe Schriftsteller des 9. Jahrhunderts von dem Perserkönige Chosrau Parwez überliefern (s. Kölbkes Rezension der oben genannten Schrift Bätthgens in *ZDMG.* XXXIII [1879], S. 523 f.). Ja, in der Gestalt, in welcher sich die Erzählung in der *Comedia Milonis* bei Mathieu de Vendôme (s. Moritz Haupt, *Exempla poesis latinae medii aevi*, Wien 1834, S. 19—28) zeigt, trägt die Frau noch den (besonders in arabischer Schrift ziemlich ähnlichen) Namen Afra, während der König von Konstantinopel der Held ist <sup>1)</sup>.

Bei der Herübernahme dieser echt orientalischen Erzählung in das christliche Literaturgebiet ist man möglichst bemüht gewesen, die in der Leichtfertigkeit der Sitten an den orientalischen Höfen wurzelnden Voraussetzungen der Erzählung und den sinnlichen Tenor der Erzählung teils ganz wegzulassen, teils zu verwischen und zu mildern. Diesem Streben ist nun wunderlicherweise auch die Ausbeutung der Pointe der Erzählung von den verschiedenen Gerichten mit dem gleichen Geschmacke zum Opfer gefallen, die in „Tausend und Einer Nacht“ von dem Weibe des Wesirs mit den Worten vorgetragen wird: „O König, dies (d. h. die Verschiedenheit der neunzig aufgetragenen Gerichte von gleichem Geschmacke) entspricht deinen Verhältnissen; denn in deinem Schlosse sind neunzig Mädchen von verschiedenem Aussehen, während ihr Geschmack der gleiche ist.“ Neu eingefügt ist die aus Sir. 10, 9 entlehnte Schilderung der Niedrigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur (in § 27), die jedenfalls zugleich eine Probe von der Weisheit des Weibes des Verfassers des berühmten Weisheitsbuches geben soll. Dagegen ist es wohl nur ein zu-

1) Weitere Literatur über das Vorkommen der beiden sehr bekannten Erzählungen findet sich auf Grund von Mitteilungen von René Basset in dem Aufsätze von Israel Lévi in der „Revue des Études Juives“ (XLIII, p. 236), von dem noch die Rede sein wird.

fälliges Zusammentreffen, daß die, allerdings schon in der Vorlage enthaltene, List des Königs, durch die er seinen Westir vorübergehend aus der Stadt entfernt, an die Hinterlist erinnert, mit der David den Uria aus dem Wege räumt.

Die beiden Rezensionen des arabischen Textes sind von Margaret Dunlop Gibson in den *Studia Sinaitica* No. VIII (p. 58—67) herausgegeben worden. Die untenstehende deutsche Übersetzung schließt sich auch in der äußeren Anordnung jener Textausgabe an, insofern sich beide Texte wie in den *Studia Sinaitica* gegenüberstehen. Dabei habe ich aber die Vergleichung durch Hinzufügung von Paragraphenziffern und durch genauere Zusammenstellung der korrespondierenden Abschnitte wesentlich erleichtert. Meine Übersetzung wurde im August 1901 angefertigt, wie sich aus meiner Besprechung der *Studia Sinaitica* No. VIII (—X) in der „Theol. Literaturzeitung“ (1902, Nr. 3, Sp. 86—89) ergibt. Seitdem hat Israel Lévi im Oktober-Dezember-Feste der *Revue des Études Juives* (Tome XLIII, No. 86, p. 232—235) eine von Seligsohn angefertigte französische Übersetzung veröffentlicht, in der ziemlich willkürlich aus den drei Textrezensionen, die ihm vorlagen, ein einheitlicher Text (mit Varianten unter demselben) kompiliert worden ist, so daß meine möglichst wortgetreue getrennte Wiedergabe der beiden von Frau M. D. Gibson veröffentlichten Textrezensionen auch nach jener Veröffentlichung durchaus nicht überflüssig ist. Für den, der meine Übersetzung mit dem Urtexte vergleichen will, sei noch bemerkt, daß der Text mehrfach verbesserungsbedürftig ist, und daß das arabische Idiom sehr stark mit Aramaismen durchsetzt ist, ganz abgesehen davon, daß sich auch die genuin arabischen Bestandteile dieses Dialektes ziemlich weit von der klassischen Schriftsprache entfernen.

Der die rechte Seite einnehmende Text ist der Karshunihandschrift Ms. Fonds Syriaque 179 der Pariser Nationalbibliothek entnommen, der links stehende der oben erwähnten Handschrift Ms. Fonds Arabe 50. Seligsohn hat noch die arabische Handschrift Ms. 132 herangezogen; doch sind die wenigen von ihm angeführten Varianten nicht mitteilenswert. Frau M. D. Gibson hat noch eine arabische Kopie aus dem Kloster Deir Abu Macar

in der Nitrischen Wüste verglichen, notiert aber gleichfalls nur ganz unwesentliche Textvarianten (*Studia Sinaitica* No. VIII, p. XIII). Ebenso sah sie in dem Kloster Deir es-Suriani eine weitere Rezension der Aphitia-Erzählung als Anhang zu einer Zusammenstellung der Sprüche Salomos, des Hohenliedes und der Weisheit Jesus Sirachs, ebenso wie der Text in der oben genannten Pariser Karschuni-Handschrift einen Anhang zu der arabischen Übersetzung des Buches Jesus Sirach vom Bischof Basilus von Librias bildet. Es ist wohl nicht zu gewagt, wenn wir annehmen, daß eine genaue Vergleichung aller dieser Handschriften doch manche Handhaben zur Verbesserung des Textwortlautes bieten würde.

59 Erlebnis des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs, mit Salomo, dem weisen Könige, dem Sohne Davids.

<sup>1</sup> Es heißt: Nachdem der weise König Salomo, der Sohn Davids des Propheten, von dem Weibe Jesus', des Sohnes Sirachs, seines Wesirs, erfahren hatte, daß sie an Schönheit und Anmut reich, von voller Gestalt, von blendender Erscheinung, von vollendetem Wuchse, von gesundem Verstande, von überreicher Einsicht und Weisheit, liebenswürdig in der Unterhaltung, scharfsinnig in der Ausdrucksweise, [kurz] ihrer ganzen Veranlagung nach in allen Beziehungen schöner als die anderen Weiber und alle Israelitinnen und alle Bewohner Jerusalems sei, <sup>2</sup> da wünschte er sich, sie persönlich kennen zu lernen und sich mit ihr zu unterhalten und mit ihr zusammenzukommen und bei ihr zu sein, um sich von [diesen] ihren Eigenschaften und von dem Umfange dessen, was sie sich an Einsicht und Weisheit angeeignet hatte, zu überzeugen. <sup>3</sup> So sandte er einen Diener von seinen Vertrautesten, der sein Geheimnis wohl verwahrte, zu ihr, indem er ihr sagen ließ: „Der König will mit dir zusammenkommen, um sich mit dir zu unterhalten.“ <sup>4</sup> Und als sie diese Rede von dem Diener aus dem Munde des Königs gehört hatte, da ward ihr Herz beklommen und sie seufzte tief auf aus dem tiefsten Innern ihres Herzens; <sup>5</sup> und sie sprach zu dem Diener: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Deine erfahrene Weisheit hat schon die ganze Welt durchdrungen. <sup>6</sup> Wie ist dieser schlechte, geringe Gedanke in dein Herz gekommen, während doch das Übermaß deines Wissens und deiner Bildung [sogar schon] Unwissende und Dumme weiser gemacht hat als bewährte Weise? <sup>7</sup> Aber, wenn dies [wirklich] dein Wille ist, so ist es nötig, daß mein Herr diesen Gedanken zurückhalte und ihn nicht verwirkliche, . . . <sup>1</sup>) damit es nicht zu einem Skandal komme. Nicht kannst du dabei zurückholen, was einmal

1) Hier wird nach Kob. 50 zu ergänzen sein: „solange mein Mann in der Stadt ist“.



## Aphikia.

58

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des einen Gottes, beginnen wir mit der Übertragung der Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus', des Sohnes Sirachs, des Weirs des Königs Salomo, des Sohnes Davids, des Königs der Israeliten.

<sup>1</sup> Es heißt: Da hörte Salomo der Weise rücksichtlich der Aphikia, des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs, seines Schatzmeisters und Weirs, daß unter den Weibern der Israeliten und in ganz Jerusalem keine von so vollendeter Schönheit des Körpers und solcher Weisheit des Verstandes sei wie sie.

<sup>2</sup> Und er trug Verlangen, sie zu sehen und sich mit ihr zu unterhalten, um den Umfang ihrer Weisheit kennen zu lernen.

<sup>3</sup> Und er sandte zu ihr einen Sklaven <sup>1)</sup>, der der Vertraute seiner Geheimnisse war, indem er ihr sagen ließ: „Ich sehne mich danach, mit dir zusammenzukommen und mich mit dir zu unterhalten.“ <sup>4</sup> Und nachdem der Verschnittene zu ihr gegangen war und ihr das Wort des Königs berichtet hatte, da ward ihr Herz traurig und sie seufzte. <sup>5</sup> Und sie sprach zu dem Hofmann: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Deine Weisheit hat schon die ganze Welt erfüllt. <sup>6</sup> Und wie hast du diesem Gedanken Raum geben können, daß er in deinem Herzen aufsteigen konnte, da doch deine Belehrung [sogar] den Törichten weise macht? <sup>7</sup> Doch wenn es dein Wille ist, so will ich mit diesem schlechten Gedanken einverstanden sein; nur möge er nicht ausgeführt werden, während mein Mann in dieser

1) Das Wort saqläblj bezeichnet eigentlich s. v. a. „Slave“; da wir aber wissen, daß die Germanen ihre slavischen Kriegsgefangenen nicht bloß nach Frankreich, England und Italien, sondern auch bis Konstantinopel verkauften, so dürfen wir auch nicht bezweifeln, daß die Bezeichnung „Slave“

[voreilig] geschehen ist.“ <sup>8</sup> Und nachdem der Vertraute mit dieser Auskunft zum Könige zurückgekommen war, da erwog der König diese Rede; und er wandte List an, um ihren Gatten auf die Reise zu schicken. <sup>9</sup> So kam er unterdessen mit ihrem Gatten

61 Jesus, [61] seinem Besir, zusammen, indem er zu ihm sagte: „Wisse, mein Sohn, daß wir bringende Geschäfte bei dem Könige der Stadt Tyrus haben; und ich sehe nicht, daß ich in dieser Angelegenheit einen anderen als dich ausrüsten könnte, da ich weiß, wie deine Zusammenkunft und deine Unterredung verlaufen wird.“

<sup>10</sup> Da sprach zu ihm Jesus: „Es lebe mein Herr, der König, in Ewigkeit! Es geschehe entsprechend dem, was du gesagt hast.“

<sup>11</sup> Da machte der König Brieffschaften zurecht; und Jesus nahm sie in Empfang und ritt und reiste, unter glänzender Ehrung, [ausgestattet] wie ein Königssohn mit schönen und kunstvollen Geräthen, und es begleiteten ihn Soldaten und Fagen. <sup>12</sup> Und siehe, der König Salomo befahl dem vertrauten Diener, daß er zu Aphitia, dem Weibe Jesus', des Sohnes Sirachs, gehen und ihr ankündigen solle, daß der König nun zu ihr in ihre Wohnung kommen werde. <sup>13</sup> Und der Vertraute machte sich auf den Weg und ging zu ihr hinein und erzählte ihr, was der König geäußert habe. <sup>14</sup> Und es sprach Aphitia zu dem Vertrauten: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Wenn ich, die niedrige Magd, dieser großen Ehre gewürdigt werden soll, daß mein Herr der König zu mir hergehen will, so bitte ich ihn, ja ich beschwöre ihn, daß er etwas von den Speisen ißt, [die ich ihm vorsehe] während er in der Wohnung seiner Magd weilt.“ <sup>15</sup> Und der vertraute Diener ging heraus aus ihrem Hause und ging hin zum Könige und berichtete ihm diese Äußerung. <sup>16</sup> Aphitia aber ließ ihren Koch herbeirufen und sprach zu ihm: „Bereite mir vierzig Gerichte zu, von Stücken von Schafffleisch, Geflügel und Fischen und tue viel Gemüse und Gewürze dran; doch soll alles das einerlei Geschmack haben, trotzdem daß es verschiedene Gerichte sind.“ Hierauf bereitete sie wohlschmeckendes weißes Brot von dem reinsten feinen Kunstmehl, miteinander übereinstimmend im Geschmacke, doch von verschiedenartiger Beschaffenheit, und ebenso [verschiedenartige] Gattungen von Getränken, doch mit

Stadt ist, damit nicht ein Schandfleck daraus entstehe.“<sup>8</sup> Und nachdem der Verschnittene diese Rede dem König zu Gehör erzählt hatte, wunderte er sich über die Maßen und bat sie [erst recht] um eine Zusammenkunft mit ihr.<sup>9</sup> Und er unterredete sich mit Jesus, ihrem Gatten, indem er sprach: „O mein Sohn! Wir haben dringende Geschäfte beim Könige von Mosul; und ich sehe keinen Mann, der so geeignet ist, mit ihm zusammenzukommen, wie dich.“

<sup>10</sup> Da sprach Jesus: „Es lebe mein Herr der König! Gemäß dem, was er befiehlt, so wird es geschehen.“

<sup>11</sup> Und er schrieb ihm die Briefe; und er ließ ihn zu Pferde reisen unter Ehrungen wie für Königsöhne und sandte mit ihm Soldaten und Geschenke. Und so reiste er ab.<sup>12</sup> Da befahl Salomo der König dem Verschnittenen, indem er zu ihm sagte: „Geh zu Aphikia, der Gattin Jesus', des Sohnes Sirachs, und sage ihr: ‚Halte dich bereit, daß mein Fürst in deinem Hause wohl aufgenommen sei!‘“<sup>13</sup> Und der Eunuch ging zu ihr hin mit der Äußerung des Königs.<sup>14</sup> Und Aphikia sprach zu dem Hofmanne: „Benachrichtige meinen Herrn, den König, indem du sagst: Wenn die niedrige Magd nun einmal dieser großen Ehre gewürdigt worden ist, daß mein Fürst gehen und zu ihr kommen will, so flehe ich ihn an, daß er von keiner Speise koste, bis daß er hier ist, und [dann] esse er in der Wohnung seiner Magd.“<sup>15</sup> Und der Verschnittene lehrte von ihr zum Könige zurück und machte ihn mit dieser Äußerung bekannt.<sup>16</sup> Aphikia aber rief, nachdem der Eunuch fortgegangen war, ihren Koch zu sich und sprach zu ihm: „Fordere von allem, was du nötig hast an Hühnern und Fischen und Schafen, und bereite mir davon vierzig Gerichte von einem und demselben Geschmacke, und [doch] soll es von immer anderer, verschiedenartiger Beschaffenheit sein.“

---

ebenso wie in den Sprachen jener Länder (slave, esclave, schiavo) auch im Arabischen in der Bedeutung „Sklave“ verwendet wurde.

einander übereinstimmend im Geschmack, von alledem, was für Könige gut [genug] ist. <sup>17</sup> Und nachdem die Zeit des Eintreffens des Königs nahe gekommen war, breitete sie unter dem König auf dem Polster Jesus' in seinem Obergemach [einen Teppich] aus, nach Maßgabe dessen, wie man Könige zu ehren hat. <sup>18</sup> Und nachdem der Abend gekommen war und [auch schon] einige Nachtwachen vergangen waren, trat der König Salomo in ihr Gemach ein, mit Wachsfackeln, die vor ihm her leuchteten, bis er zu dem mit einem Teppich belegten Sitze gelangte; und er wunderte sich über das, was er sah. <sup>19</sup> Aphilia trat ein, begleitet von einem ihrer Mädchen; und sie fiel huldigend vor dem Könige nieder und sprach: „Einen Willkommengruß beim Eintritt meinem Herrn, **63** [63] dem Könige, wengleich die Hallen der Wohnung seines niedrigen Knechtes Jesus nicht wert sind, daß seine erhabenen Füße [sie] betreten.“ <sup>20</sup> Da setzte sie sich nieder, während ihre Magd hinter der Thür des Zimmers war; und sie befahl, den angerichteten Tisch vor den König hinzustellen. Da wunderte sich der König über den angerichteten Tisch und über die [verschiedenen] Arten von Speisen, die darauf waren, und über die Brote von verschiedener Beschaffenheit. <sup>21</sup> Da befahl sie die verschiedenartigen Fleischspeisen von aller Art herbeizubringen; und der König aß mit Appetit wegen der Menge der Speisen und ihrer sauberen Herrichtung und ihres schönen Aussehens. <sup>22</sup> Und er betrachtete längere Zeit die verschiedenen Gerichte in den Schüsseln, eines nach dem andern; und als er von den Delikatessen, die darin waren, gegessen hatte, fand er, daß es alles den gleichen Geschmack hatte, und er aß, solange es ihm schmeckte, und [sogar] noch mehr. Und er erhob seine Hand. <sup>23</sup> Hierauf brachte man ihm die vielen [verschiedenen] Arten von Getränken. Er kostete aber nur davon und machte weiter keinen Gebrauch davon. <sup>24</sup> Und er überzeugte sich in Folge der göttlichen Weisheit, die in ihm mehr als in anderen Geschöpfen wohnte, daß die Zubereitung aller dieser Gerichte das Werk einer weisen Absicht war. Und er sprach: <sup>25</sup> „Ich bin dir zu Dank verpflichtet für das, was du mir hast zu gute kommen lassen, jedoch — so wahr mein Herr lebt, der Gott Israels, so möchte ich dich bei

<sup>17</sup> Und nachdem die Zeit nahe gekommen war, breitete sie für den König in dem Kabinett ihres Gatten, Jesus', des Sohnes Sirach, [einen Teppich] aus, der Ehrung für den König entsprechend. <sup>18</sup> Und es kam der Abend heran; ja, es war sogar schon ein Teil von der Nacht vergangen: da kam der König Salomo zu ihrem Hause. Und sie waren mit Wachsfadeln vor ihm her gegangen und hatten ihn in das Privatkabinett hineingeführt, worin man für ihn gedeckt hatte. Und er wunderte sich über das, was er sah. <sup>19</sup> Und Aphitia, sie und ihre Mädchen, gingen [auf ihn] zu und verneigten sich zur Erde vor dem Könige.

<sup>20</sup> Und sie setzten sich hinter der Thür des Privatkabinetts nieder, worin man für den König gedeckt hatte. Und sie befahl, daß man den angerichteten Tisch aufstellen solle und darauf von dem verschiedenartigen Brote.

<sup>21</sup> Hierauf befahl sie, daß man die Gerichte auftragen solle. Und der König aß mit Appetit, weil die Speisen auserlesen waren, von denen er aß, während er sich mit ihr unterhielt. <sup>22</sup> Und er betrachtete immerfort die Gerichte und war verwundert darüber, daß eins vom anderen bei [aller] Ähnlichkeit verschieden war. Und als er diese Gerichte gekostet hatte, die ihm vorgesetzt worden waren, fand er jedes von ihnen von demselben Geschmack. Und er aß und ward satt und erhob seine Hand. <sup>23</sup> Hierauf [62] trugen sie ihm wieder viele Gerichte auf und stellten sie vor ihn 62 hin. Und er kostete nur davon, ohne daß er davon aß.

<sup>24</sup> Und er erkannte deutlich, daß dies ein von der Weisheit eingegebenes Gleichnis sei; und er sprach:

<sup>25</sup> „Für deine Liebenswürdigkeit bin ich dir zu Dank verpflichtet; [doch] möchte ich jetzt, bei dem Gotte

ihm beschwören, Aphikia, daß du mir, bitte, mittheilest die Bedeutung der Mahnung, die du im Auge hattest, als du diese Speisen zubereitetest, damit ich davon genießen und davon Gebrauch machen sollte, und von den Getränken gleicher Weise.“ <sup>26</sup> Da sprach Aphikia: „Mein Herr der König lasse sich doch genügen an der glänzenden Weisheit, die Gott ihm eingegeben hat, indem er überdies [auch noch] die Weisheit der ganzen Welt sich aneignete. Was ist die [Leucht]kraft einer [matt] flackernden Kerze gegenüber der leuchtenden Sonne? Und welche Mitteilungen kann die niedrige Magd bieten bei der Unterhaltung mit ihrem Herrn, dem Könige, <sup>27</sup> da doch [nur] die von dem hochgebenedeiten Gott stammende Seele, die heute in ihrem Körper wohnt, ihren Gestank und ihren Eiter verbirgt <sup>1)</sup>, der aus ihrem Leibe hervorstiegt (= hervorstiegt läßt?) die vielen Würmer, die in ihren Gliedern im Grabe herumkriechen, insbesondere [aber] das Gericht und der Urteilspruch und die Vergeltung sie als lebendige Seele <sup>2)</sup> nackt hinstellen werden um ihrer Sünden willen.“ <sup>28</sup> Da sprach der König Salomo: „Heil [uns], daß du geboren wurdest in dieser Welt, damit von deiner Weisheit voll werde jeder, der sie hört.“ <sup>29</sup> Und er erhob sich sogleich verwundert über das, was er gesehen und gehört hatte von dem züchtigen Weibe;

<sup>30</sup> und er schickte sich an, zur Tür hinauszu gehen. Und siehe, ein Stein <sup>65</sup> löste sich aus der Krone, [65] die auf seinem Haupte war, ohne daß er es merkte, und er blieb zwischen den in die Schwelle verarbeiteten Bohlen liegen, ohne daß ihn einer gesehen hätte, bis Jesus von seiner Reise eintraf. <sup>31</sup> Da sah er ihn liegen, und er griff nach ihm und brachte ihn in seine hohle Hand und erkannte ihn und gelangte [so] zu der festen Überzeugung, daß der König

1) Nach Kob. 179 ist anzunehmen, daß hier ausgefallen ist: „und morgen“, wodurch sich Konstruktion und Sinn des Satzes ganz verschoben hat.

2) Nach dem arabischen Wortlaute könnte man auch übersetzen: „als sich schämende Seele“; doch zeigt der Text von Kob. 179, daß die Vorlage für beide Übersetzungen „lebendige Seele“ bot. Der Sinn ist danach wohl der, daß die menschliche Seele, da sie lebendige, weil aus Gott stammende Seele ist, auch nackt, d. h. ohne Körper existieren kann, in welchem Zustande sie das göttliche Gericht trifft.

Israels<sup>1)</sup>, o Aphikia, gern den Gedanken erfahren, mit dem du mich durch deine Speisen hast bekannt machen wollen.“

<sup>26</sup> Da sprach Aphikia: „O mein Herr König! Deine Weisheit genügt für dich und für die ganze Welt. Und was hat das Licht einer aufgesteckten Kerze gegenüber der Sonne zu bedeuten? Was hat es für einen Wert, wenn die Magd angesichts des Herrn Königs redet? —

<sup>27</sup> da doch die Seele, die sich von Gott aus in ihrem Leibe regt, heute wohl ihren Gestank und [üblen] Geruch verbirgt, und doch am nächsten Morgen schon im Grabe liegt, außerhalb des [nunmehr] leeren Ortes, indem sie dort erscheint, da sie nun eine nackte Seele als unsterbliche Seele ist.“

<sup>28</sup> Und Salomo sprach: „Heil sei dem Tage, wo du in der Welt geboren wurdest, damit du sie mit Weisheit erfüllen solltest.“

<sup>29</sup> Und er stand auf, ganz verwundert über das, was er gesehen und gehört hatte von dieser züchtigen Frau. <sup>30</sup> Und als er im Begriff war, aus der Tür des Privatkabinetts hinauszugehen, siehe, da löste sich ein Spazint<sup>h</sup> aus seiner Krone [und fiel] zwischen die beiden Schwellenbohlen der Tür, ohne daß ihn jemand von den Leuten bis zur Rückkehr Jesus' von seiner Reise gesehen hätte.

<sup>31</sup> Er aber sah ihn liegen und nahm ihn auf und er betrachtete ihn in seiner Hand und erkannte ihn; und er wußte [nun] ganz bestimmt, daß der König in sein Privatzimmer hineingekommen war.

---

1) Wörtlich: „Deine Wohlthaten sind dankenswert, o Gott Israels“; doch ist nach Kob. 50 für letzteres anders zu lesen.

zu seinem Polster gekommen sein müsse. <sup>32</sup> Und er ward traurig und betrübten Herzens; und er näherte sich nicht wieder seiner Gattin und kam zu seinem Lager und seiner Schlafstätte nicht heran zum Zwecke ehelicher Gemeinschaft, bis ein Zeitraum von zwei Jahren vergangen war. <sup>33</sup> Auch ließ er sich nichts von ihr erzählen, damit sie ihm nicht mittheilen könne, wie die Sache sich zugetragen habe, während sie wiederum sich nicht auf eine Erklärung einließ und ihn nicht fragte: „Warum hältst du dich von deinem Lager fern?“, damit er nicht von ihr glauben könne, daß sie ihn nur deshalb frage, um ihre Sinnlichkeit zu befriedigen. <sup>34</sup> Und nachdem ihre Mutter nach Ablauf dieses Zeitraumes ihr Gesicht beobachtet hatte, sah sie, daß ihr Aussehen und der Reiz ihrer Schönheit und ihrer Anmut sich verändert hatte, und sie betrachtete ihre Statur und da sah sie, daß ihr Fleisch abgemagert war und ihre Hinfälligkeit ihr anzusehen war. Und sie sprach zu ihr: „Meine geliebte Tochter! Was für ein Schmerz zehrt an deinem Leibe? Denn ich sehe wohl, wie dein ganzer Körper abgemagert ist und der Reiz deiner Schönheit sich verändert hat.“ <sup>35</sup> Und sie erhob sich und erfaßte die Hand ihrer Mutter und zog sich mit ihr in das entfernteste Zimmer in ihrer Wohnung zurück; und sie erzählte ihr alles, was geschehen war, und daß sie betrübten Herzens von wegen ihres Gatten sei, mehr als über die Hinfälligkeit, die sie befallen hatte. <sup>36</sup> Und es erhob sich sogleich ihre Mutter und machte sich auf den Weg zum König Salomo; und sie kam allein mit ihm zusammen, während er in seinem Zimmer abgeschlossen für sich war, da sie bei ihm in [hohen] Ehren stand. <sup>37</sup> Und sie sprach: „O, mein Herr! — Es lebe der König in Ewigkeit! — Wisse, daß deine Magd einen Garten hat — ich schaue auf Gott den Erhabenen in erster Linie <sup>1)</sup>, daß er mich innetwegen tröste! — <sup>38</sup> und ich übergab ihn dem Gärtner, daß er ihn bearbeite; aber er bekümmerte sich nicht um seine Pflege, und ich besuchte ihn nicht von da an zwei Jahre

---

1) So nach Job. 50; im Texte steht: „und auf ihn“ (wozu etwa „hoffe ich“ einzusehen wäre), bezw. „seinen (bezüglich auf Garten?) Herrn“.



<sup>32</sup> Und er ward traurig in seinem Herzen, und er rebete nicht und lehrte nicht wiederum zu seiner Gattin zurück, um ehelichen Umgang mit ihr zu pflegen, bis zwei Jahre zu Ende waren.

<sup>33</sup> Und er ließ sich nichts von ihr erzählen, damit sie ihn nicht versöhnlich stimmen könnte; und sie wiederum wollte nicht zu ihm sagen: „Warum hast du dich mir entzogen?“, indem sie bei sich dachte, ihr Mann solle nicht bei sich denken, daß sie Sehnsucht nach dem Umgange [mit ihm] habe.

<sup>34</sup> Und nach Ablauf der zwei Jahre betrachtete ihre Mutter ihr Aussehen, und sie bemerkte, daß es sich verändert und verunstaltet habe; und sie betrachtete ihre Glieder und sah an ihnen, daß sie sehr abgekommen waren.

<sup>35</sup> Und sie ergriff ihre Hand und ging mit ihr nach einem ruhigen Plätzchen in ihrem Hause; und da erzählte sie ihr alles, was sich zugetragen hatte, während sie um ihres Gatten willen mehr betrübten Herzens war als wegen der Abmagerung, die an ihrem Leibe eingetreten war. <sup>36</sup> Und ihre Mutter stand sogleich auf und ging zu Salomo und hatte mit ihm ganz allein eine separate Zusammenkunft [64] im Schlosse, dieweil sie bei ihm über die Massen 64 in Ehren stand.

<sup>37</sup> Und sie sprach: „O mein Herr! der König lebe in Ewigkeit! Ich hatte einen lieblichen Weinberg — möchte ich doch, durch Gottes Hilfe in erster Linie, von ihm leben und mich seiner trösten können! — <sup>38</sup> und ich übergab ihn einem Weingärtner, daß er ihn bearbeite, und er gab mir längere Zeit Frucht, hierauf auch ihm. Und ich schenkte hinsichtlich meines Weinberges diesem Weingärtner das Zutrauen, daß er's nicht an der nötigen Pflege für meinen Weinberg werde fehlen lassen, und ich kümmerete mich nicht um ihn bis [nach Ablauf von] zwei Jahren.

lang. <sup>39</sup> Und dann machte ich mich eines Tages auf den Weg zu ihm und ging ganz um ihn herum und fand, daß er öde und vernachlässigt war. Und [nun] frage ich dich, o König, mache den Schiedsrichter in Billigkeit zwischen mir und diesem Gärtner, daß er meinen Garten hat veröden lassen!“ <sup>40</sup> Und der König sprach zu ihr: „Und warum [dies], trotzdem, daß ich mich um deinen Garten bis heute nicht gekümmert habe?“, und zwar deshalb, weil er den tieferen Sinn ihrer Äußerung und die Bedeutung ihrer Weisheit sehr wohl begriffen hatte. <sup>41</sup> Und er befahl Jesus zu sich herbeizuholen, und er hieß ihn sich neben seine Schwiegermutter setzen. <sup>42</sup> Und er sprach zu ihr: „Alles, was  
67 du berichtet und erzählt hast, das wiederhole uns [jetzt] von Anfang an!“ Und sie legte die Sache dar und [dann] schwieg sie. <sup>43</sup> Und es sprach Salomo zu Jesus: „Was sagst du, und wie verhält es sich mit dem, was sie erzählt hat?“ <sup>44</sup> Und Jesus sprach: „Alles, was sie berichtet hat, ist wahr; [doch] habe ich mich von der Pflege ihres Weinberges durch Ausübung der Pflege nicht zurückgezogen bis zu dem Tage, an dem mich der König nach Syrien sandte. <sup>45</sup> Und nachdem ich von meiner Reise zurückgekehrt und zu der Tür meines Gartens hingegangen war, da blickte ich in das Innere hinein und sah die großen Fußspuren eines Löwen, indem ich [die Sache] merkte und es wohl begriff; und ich fürchtete, er könne mich mit den Tagen packen und mich zerfleischen und mich ums Leben bringen.“ <sup>46</sup> König Salomo aber sprach zu ihm: „Höre zu, auf daß ich dir erzähle! Wisse, daß der Löwe allerdings den Garten betreten hat wie du gesagt hast; aber — <sup>47</sup> so wahr der Herr lebt, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs und Moses und Aarons, der große, erhabene, uns jetzt schauende Gott! — höre, was ich dir beschwöre, <sup>48</sup> daß [nämlich] dieser Löwe nichts von den Früchten dieses Gartens gekostet und nichts von dieser Weinbergsanlage, die in ihm angelegt ist, [genossen] hat, außer die angenehmen Gespräche, die von Weisheit zeugten, von der jeder, der sie hört, Nutzen hat, die Seelen aller, die auf sie hinhören. <sup>49</sup> Und jetzt, mein Sohn, erhebe dich in Freuden, gesund und guten Mutes und zuversichtlich und gewiß, guten Rechtes und reinen Herzens; und gehe in deinen Garten

<sup>39</sup> Und ich ging heute zu ihm, um ihn zu beschäftigen; und ich fand ihn ganz öde und verwaorlost. Und [nun] flehe ich dich an, o mein Herr König, daß du den Schiedsrichter machst zwischen mir und diesem Weingärtner, weil er den herrlichen Weinberg hat zu grunde gehen lassen.“ <sup>40</sup> Da sprach der König zu ihr: „Wie hat dich das betreffen können, trotzdem daß ich mich um deinen Weinberg bis heute nicht gekümmert habe?“, da er [nämlich] die Tragweite ihrer Rede und den Sinn ihrer Weisheit verstanden hatte. <sup>41</sup> Und er befahl, daß man Jesus in sein Zimmer heraufholen solle; und er setzte ihn sich zur Seite samt seiner Schwiegermutter. <sup>42</sup> Und er sprach zu ihr: „Alles, was du gesagt hast, wiederhole es vor uns noch ein zweites Mal, ganz so wie du es mir gesagt hattest.“

Und sie schwieg. <sup>43</sup> Da sprach Salomo: „Was sagst du?“ <sup>44</sup> Er sprach: „Alles, was sie gesagt hat, ist wahr, nur daß ich nicht aufgehört hatte, diesen Garten in der rechten Weise zu bearbeiten, bis zu dem Tage, an welchem mich mein Herr, der König, nach Syrien schickte.

<sup>45</sup> Und als ich, o König, zu meinem Weinberge zurückkehrte, blickte ich aufmerksam in den Weinberg hinein und da sah ich die Spur von Fußstapfen eines großen Löwen innerhalb der Schwelle; da fürchtete ich mich und zog mich rücklingsgehend zurück, damit mich der Löwe nicht umbringe.“ <sup>46</sup> Und der König Salomo sprach zu ihm: „Höre mir zu, daß ich zu dir rede!

<sup>47</sup> So wahr der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs und Moses und Arons lebt, der allergrößte erhabenste Gott, der auf uns herabschauet, der auf uns hört, wenn wir jetzt in seinem Namen schwören! <sup>48</sup> Nicht hat dieser Löwe etwas [anderes] zu tun beabsichtigt als Unterhaltung zu führen, Reden, wie sie der Weisheit angemessen sind und von Vorteil für die Seelen aller, die sie hören.

<sup>49</sup> Und jetzt, mein Sohn, stehe auf in Freude und reinen Herzens, gehe hinein in deinen Weinberg und bearbeite ihn in Ehren, so wie ihm zukommt,

und deinen Weinberg, tue darin gemäß deiner Großmuth, weil es ein herrlicher Weinberg vor dem Herrn Zebaoth ist.“ <sup>50</sup> Und sogleich machten sich Jesus und seine Schwiegermutter gemeinsam auf den Weg zu ihrem Hause; und er setzte sich zu Aphitia, seinem Weibe, und ließ sich von ihr erzählen, wie die Sache gewesen war, und sie erzählte ihm davon und alles, was geschehen war; und sie priesen den Gott Israels. — <sup>51</sup> Und Preis sei unserem Herrn immerdar!

---

weil seine Ehre groß ist vor dem Herrn Zebaoth!“ <sup>50</sup>Und sogleich stand Jesus samt seiner Schwiegermutter auf und ging in seine Wohnung hinein und setzte sich zu Apphita, seiner Gattin; und er ließ sich von ihr erzählen und sie erzählte ihm, was sich ereignet hatte.

<sup>51</sup> Und Lob sei dem Herrn, dem Gott des Namens Israels.

Zu Ende und fertig ist mit Gottes Hilfe die Erzählung von Apphita, der Gattin Jesus', des Sohnes Sirachs, des Westrs Salomos, des Sohnes Davids.

---



---

3.

## Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2.

### Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnad.

Von

Lic. Dr. Hellmuth Zimmermann in Berlin <sup>1)</sup>.

Das gegenwärtige Jahr <sup>2)</sup> hat wieder eine Reihe von Veröffentlichungen über die Vorgeschichte des Lufasevangeliums gezeigt. Schon seit lange hat der Streit der Meinungen über dieses Thema keine Unterbrechung erlitten: vgl. Usener 1889; Hillmann 1891 in *JprTh*; J. Weiß 1892; A. Resch 1897; P. Corssen 1899 in *GgA*; Wernle 1899; Conrady 1900 — über diese siehe Hilgenfeld in *ZwTh* 1901 III —: im gegenwärtigen Jahr stehen sich zwei besonders hervorragende Vertreter des Faches gegenüber: Hilgenfeld und Harnad.

Der letztere benutzte zunächst die Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften vom 17. Mai 1901, um im Anschluß an seine Darlegung,

1) Die gelegentlich in dieser Abhandlung verwendeten Siglen für neutestamentliche Quellschriften bedeuten: AQ — älteste Quelle, KQ — Kindheitsquelle, AktQ — Apostelgeschichtsquelle.

2) Diese Abhandlung ging den „*Stud. u. Krit.*“ schon im August 1901 zu.

daß das Magnifikat ursprünglich nicht der Maria, sondern der Elisabeth beigelegt sei — darüber s. Hilgenfeld a. a. O. — eine Reihe von sprachlichen und stilistischen Beobachtungen mitzuteilen, welche dafür sprechen, daß Lukas auch der Verfasser der ersten beiden Kapitel des dritten Evangeliums ist (S. 538—556). In *IntZ* 1901 I, S. 53—57 legte dann Harnack noch seine Ansicht „zu Luk. 1, 34—35“ dar, in der er wesentlich auf Hillmann hinauskommt.

Die beiden Resultaten gerade entgegengesetzte Ansicht vertritt Hilgenfeld in einem ausführlichen Aufsatz seiner Zeitschrift a. a. O., indem er einerseits die Autorschaft des Lukas für diese beiden Kapitel seines Evangeliums bestreitet, andererseits die Ursprünglichkeit der Verse Luk. 1, 34—35 im Zusammenhange behauptet.

Angeichts dieses diametral sich widersprechenden Standpunktes zweier so bedeutender Gelehrten drängt sich geradezu die Aufgabe auf, eine Vermittelung zwischen beiden zu suchen. Sie werden beide in ihrer Grundanschauung recht haben, ohne doch in der Gesamtanschauung wie im Detail zusammentreffen zu können.

Gibt es einen Mittelweg? und wo ist er zu suchen? Wir prüfen zunächst die beiden Grundanschauungen.

Hilgenfeld stellt in eingehender Untersuchung fest: „Die ganze Erzählung ist dem Kern nach unverkennbar jüdenchristlich und nicht von dem paulinischen Vorredner verfaßt“ (S. 234).

Und wirklich: daß aus des Pauliners Lukas Feder derartig Antipaulinisches wie die Hervorhebung einer auf Wandel „in allen Geboten und Rechtsfakungen Jahwes“ beruhenden Rechtsbeschaffenheit (1, 6 vgl. 2, 25), eines auf Verzicht von Wein und Berauschemdem beruhenden „Großseins vor Jahwe“ (1, 15), einer ewigen Herrschaft Jesu als des Messias über Jakob (1, 33 gegen 1 Kor. 15, 24) u. a. — siehe bei Hilgenfeld a. a. O. — geflossen sein soll, ist tatsächlich undenkbar.

Viel historische Kunst müßten wir ferner dem nach dem Jahre 70 (vgl. Luk. 21, 9 u. Parallelen) schreibenden Lukas zutrauen, wenn wir ihn, wie Harnack will, für den Verfasser der beiden Lobgesänge halten sollen. Denn sehen wir ganz ab von der Kunst, von der Harnack spricht, mit der Lukas „aus ca. 36 vorzüglich ausgewählten alttestamentlichen Stellen zwei in sich geschlossene er-

habene Gesänge“ „komponiert“ haben soll: wie ist es denkbar, daß ein Mann, der von Geburt Heide (Kol. 4, 13) und in heidnischem Kreise aufgewachsen war, also kaum Gelegenheit gehabt haben dürfte, die spezifisch jüdische Gedankenwelt kennen zu lernen, geschweige denn sich so in sie hineinzuleben, wie der Verfasser von Luk. 1, 46—55 und 68—76 verrät? Wie ist es denkbar, daß dieser Lukas gerade diese 36 Zitate aus dem A. T. (LXX) zusammenstellen konnte, in denen die spezifisch jüdische Erwartung einer „politisch-sozialen Umwälzung zu gunsten Israels“ (1, 51—54) ausgesprochen ist und der „Gott Israels“ gepriesen wird dafür, daß er seinem Volke (vgl. 1, 80; 2, 32. 34) die Erlösung (1, 68; 2, 38) und Rettung von allen Feinden und Hassern (1, 71. 74) — also den Heiden — durch Erweckung eines Davidsprosses (1, 69) gebracht habe, im übrigen aber so wenig auf den Zusammenhang der Situationen eingegangen wäre, daß Hilgenfeld mit Hillmann u. a. mit Recht annehmen kann, die Lieder seien ursprünglich rein jüdische, aus ganz anderem Anlaß gedichtete Psalmen, die erst später in diesen Zusammenhang eingeflochten wurden! Meisterhaft müßte es hier Lukas verstanden haben, sich in den Geist einer längst vergangenen Zeit zu versetzen.

Das ist aber schon an sich für einen antiken Historiker sehr unwahrscheinlich. Dagegen spricht vollends der Umstand, daß sowohl Zacharias wie Maria (Elisabeth) als vom heiligen Geist erfüllt bei ihren Lobgesängen gedacht sind: Lukas kann unmöglich derartige in der Zeit nach 70 sicher als jüdische Lustschlösser erkannte, unerfüllt gebliebene Aussagen auf den heiligen Geist zurückgeführt haben, ebensowenig wie er die Verheißung (1, 32. 33), daß der Messias Jesus auf dem Throne seines Vaters David in Jerusalem in alle Ewigkeit über das Haus Jakob herrschen werde, dem Engel Gabriel in den Mund gelegt haben kann.

Nicht also nur der Verfasser der Lieder ist lange vor 70 in spezifisch-jüdischem bezw. judenchristlichem Kreise zu suchen, sondern genau dasselbe gilt auch von dem eventuell anzunehmenden Redaktor, der die jüdischen Psalmen in den Zusammenhang einflocht und sie für Erzeugnisse des heiligen Geistes in Maria und Zacharias ausgab. Nur für einen solchen sprach der Geist, der

durch den Mund der alttestamentlichen Propheten gesprochen (vgl. Zach. 7, 12) ebenso der Engel Gabriel, hier Wahrheit!

Und doch hat gerade für die beiden Lobgesänge und deren nächsten Kontext Harnack a. a. O. dargelegt, daß sie selbst, „so weit sie nicht aus der LXX geflossen sind“, „offenkundig die ihm — dem Lukas — eigentümliche Sprache“ zeigen (S. 556)!

Wie Recht nun seinerseits Harnack hat, indem er diese Behauptung auf ganz Luk. 1 u. 2 ausdehnt, möge eine auch auf die von Harnack nicht untersuchten Teile Luk. 1, 5—38. 57—67. 80; 2, 1—14. 21—40 sich erstreckende Darlegung jetzt vollends zeigen.

Was den Anfang der Erzählung betrifft, so beginnt sie gleich mit jenem spezifisch lukianischen *ἐγένετο*, welches zumeist in der Gestalt von *ἐγένετο δὲ* oder *καὶ ἐγένετο* in beiden Lukaschriften nicht weniger als 61 mal auftritt (Evangelium 40; Apostelgeschichte 21), während es sonst in den Evangelien bei Matthäus nur 7 mal, bei Markus nur 5 mal und bei Johannes gar nicht vorkommt. Wir können betreffs des näheren Gebrauches desselben bei Lukas — sei es mit folgendem *ἐν τῷ* und Infinitiv (Evangelium 21 mal, Apostelgeschichte 3 mal: Luk. 1, 8; 2, 6), sei es mit bloßem Infinitiv (Evangelium 1 mal, Apostelgeschichte 17 mal: Matthäus 1 mal), sei es mit folgendem *καὶ* (Evangelium 4 mal, Apostelgeschichte 1 mal) oder mit verb. fin. ohne *καὶ* (Evangelium 10 mal: Luk. 1, 59) oder endlich mit *ὡς* und verb. fin. (Evangelium 4 mal: Luk. 1, 23. 41; 2, 15; Matthäus nur *ὄτι* 5 mal) — ebenso wie Harnack (a. a. O. S. 551, Anm. 1) auf Plummers Lukascommentar (1896, S. 45) verweisen.

Dies hier beginnende *ἐγένετο* tritt nun in Luk. 1 u. 2 außer 1, 5 noch 1, 8. 23. 41. 59; 2, 1. 6. 15 u. 46 auf, also im ganzen 9 mal, d. h. hier in den dem Lukas abgesprochenen Kapiteln schon nur 3 mal weniger als in den übrigen drei Evangelien zusammen.

In 1, 5 ist als spezifisch lukianisch ferner zu erweisen:

*ὀνόματι*: welches im Lukasevangelium außerdem noch 5 mal, in der Apostelgeschichte 22 mal vorkommt (s. Schmid's Lamieion, überarbeitet von Bruder), während es im ganzen übrigen Neuen Testament nur noch ein einziges Mal gebraucht wird.

*Θυγατέρ Ματῶν*: der Name des Vaters ohne Artikel



bei *θυγατήρ* nachgesetzt: außer an dieser Stelle noch bei Lukas im Ev. 2, 36; 13, 16; 23, 28 und Apg. 7, 21; sonst im Neuen Testament nur noch Hebr. 11, 24 und in den Zitaten Matth. 21, 5 und Joh. 12, 15.

- 1, 6. *ἀμφοτέροι*: im Lukasevangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 3 mal und sonst nur noch 3 mal bei Matthäus und 3 mal im Epheserbrief.

*ἐναντίον*: (*ἐναντι*) kommt überhaupt nur in den Lukaschriften vor: Luk. 1, 6. 8; 20, 26; 24, 19 und Apostelgeschichte 8, 21. 32; 7, 10.

*πορευόμενοι*: *πορεύεσθαι* gehört zu den Lieblingsworten des Lukas; kommt 50 mal im Evangelium und 38 mal in der Apostelgeschichte vor, während bei Matthäus nur 29 mal, bei Markus 3 mal und Johannes 16 mal. In Luk. 1 u. 2 noch 1, 39; 2, 3 u. 41.

*πάσις*: auch *πᾶς* Lieblingswort des Lukas: im Evangelium 155 mal, in der Apostelgeschichte 170 mal, bei Matthäus und Markus zusammen nur 70 mal, bei Johannes 65 mal.

- 1, 7. *καθότι* nur bei Lukas: Luk. 1, 7; 19, 9; Apostelgeschichte 2, 24. 45; 4, 35 und 17, 31.

*ἀμφοτέροι* s. o. zu 1, 6.

- 1, 8. *ἐγίνετο δέ*: s. o. zu 1, 5.

- 1, 9. *κατὰ τὸ ἔθος*: s. Harnack a. a. O., S. 552 zu 2, 42.

*εἰσελθῶν*: *εἰσερχεσθαι* zwar kein spezifisch lukanisches Wort, doch bei Lukas ungleich häufiger als in den übrigen Evangelien; im Lukasevangelium 52 mal, in der Apostelgeschichte 34 mal, bei Matthäus 37 mal, bei Markus 32 mal und bei Johannes 15 mal. Es kommt in der lukanischen Vorgeschichte außer hier noch 1, 28 u. 40 vor, während es in der Vorgeschichte des Matthäus nur Matth. 2, 21 gebraucht wird.

- 1, 10. *πᾶν τὸ πλῆθος*: über *πᾶς* s. o. zu 1, 5.

*πλῆθος* gehört zu den Lieblingsworten des Lukas; es kommt im Lukasevangelium 8 mal, in der Apostelgeschichte 17 mal vor, sonst nur noch 7 mal im ganzen N. T.:

2 mal bei Markus, 2 mal bei Joh. und 3 mal in den Briefen.

*ἦν προσευχόμενον*: das rein aramäische *εἶναι* mit Partizip ist auch fast spezifisch lukanisch zu nennen, da es im Lukasevangelium 48 mal, in der Apostelgeschichte 39 mal, dagegen bei Matthäus nur 11 mal, bei Markus 28 mal und bei Johannes nur 3, 23 vorkommt.

- 1, 11. *ὄφθῃ*: *ὄπτεσθαι* das spezifisch lukanische Wort für Erscheinungen: wie hier so Luk. 23, 43 und Apg. 16, 9: vgl. *ὄπτασία* im Neuen Testament nur Luk. 1, 22; 24, 23; Apostelgeschichte 26, 19 und 2 Kor. 12, 1.

*ἔστῶς*: spezifisch lukanisch: im Evangel. 5 mal, in der Apostelgeschichte 8 mal für sonst im N. T. gewöhnliches *ἔστηκώς*. *ἐκ δεξιῶν ἰσθάναι* nur noch im Neuen Testament bei Lukas Apg. 7, 55 u. 56.

- 1, 12. *φόβος ἐπέπεσεν*: *ἐπιπτεῖν* für das Eintreten außer-gewöhnlicher Zustände noch im Luk.-Ev. 15, 20 in Apg. [10, 10]; 13, 11; 19, 17; auch vom plötzlichen Auftreten des Geistes: Apg. 8, 16; 10, 44; 11, 15; sonst nur noch im Neuen Testament Röm. 15, 3 im LXX-Zitat. Die Verbindung *φόβος ἐπέπεσεν* steht im ganzen Neuen Testament nur hier, Apg. 19, 17 und Apokalypse Joh. 11, 11 im LXX-Zitat.

- 1, 13. *εἶπεν πρὸς*: die Konstruktion von *λέγειν* und *λαλεῖν* (zu letzterem vgl. Harnack a. a. O. S. 518) mit *πρὸς* statt mit gewöhnlichem Dativ, der auch bei Lukas vorkommt, ist als spezifisch lukanisch zu bezeichnen, da sie sonst im Neuen Testament nur noch bei Johannes einige Male und als *λαλεῖν πρὸς* Hebr. 5, 5; 11, 18 und 1 Kor. 14, 6 vorkommt, bei Lukas aber ebenso im Evangelium auf Schritt und Tritt begegnet (3, 12. 13 [14]; 4, 23. 43; 5, 4. 22. 31. 34; 6, 9 u. s. w.) wie in Apg. (1, 7; 2, 37; [3, 22]; 4, 1; 8, 26; 11, 14; 21, 39; 26, 26 u. a.). Dieses *πρὸς* begegnet nun in Luk. 1 u. 2 nicht bloß 1, 13, sondern auch 1, 18. 34. 61; 2, 15. 34 u. 49, also tatsächlich in der gleichen spezi-

fischen Häufigkeit wie im übrigen Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte.

*μη φοβου* oder *φοβησθε* ohne folgendes Objekt noch Luk. 2, 10; 8, 50; 12, 7 (vgl. Matthäus-Parallele), 32; Apg. 18, 9; 27, 24.

*διότι* außer in den Briefen nur bei Lukas im Evangelium 3 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal.

*εισηκούσθη*: *εισακούειν* auch Apg. 10, 31; sonst nur Matth. 6, 7; 1 Kor. 14, 21 und Hebr. 5, 7.

1, 14. *αγαλλιασις*: vgl. zu 1, 44 und Harnack a. a. O. S. 548.

1, 15. *ενωπιον*: hat Matthäus und Markus nie, Johannes 1 mal (20, 38), Lukas aber im Evangelium 20 mal und in der Apostelgeschichte 12 mal. In Luk. 1 u. 2 kommt es noch 3 mal vor: 1, 17. 19 u. 75.

*πνεύματος αγιου*: der Zusatz von *αγιον* zu *πνευμα* kennzeichnet die lukanische Feder vor der der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller. Er findet sich im Lukasevangelium 13 mal, darunter 5 mal in den ersten beiden Kapiteln, und 28 mal in der Apostelgeschichte, während Matthäus nur 5 mal, Markus nur 4 mal und Johannes nur 3 mal *αγιον* zu *πνευμα* setzen.

*επλήσθη*: s. Harnack a. a. O. S. 550.

*εκ κοιλας μητρος αυτου* bei Lukas noch Apg. 3, 2 und 14, 8, immer mit hinzugefügtem *αυτου* (vgl. Gal. 1, 15), während an der einzigen Stelle in den Evangelien, an der diese Wendung noch vorkommt, Matth. 19, 12, der Genitivus fehlt.

1, 16. *υιοι Ισραηλ*: sonst nur noch Apg. 5, 21; 7, 23. 37; 9, 15; 10, 36.

*επιστρέφειν επι τον θεον (κύριον)* spezifisch lukanisch (LXX); in der Apostelgeschichte noch 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19 und 26, 20; sonst nur noch 2 Kor. 3, 16 im Zit.

1, 17. *και αυτος*: spezifisch lukanische Wendung: im Evangelium 25 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal, bei Matthäus nur 1 mal, bei Markus 4 mal und bei Johannes 2 mal; in Luk. 1 u. 2 außer hier noch 1, 22 und 2, 28.

*προελεύσεται*: *προέρχομαι* im Lukasevangelium noch einmal 22, 47, in der Apostelgeschichte 3 mal, sonst im Neuen Testament nur noch 2 Kor. 9, 5; Matth. 26, 39 und Mark. 6, 33; 14, 35.

*ἐνώπιον*: s. o. zu 1, 15.

*πνεύματι καὶ δυνάμει*: diese Verbindung von *πνεῦμα* und *δύναμις* ist bei Lukas beliebt, vgl. 2, 35; 4, 14; Apg. 1, 8; 10, 38; sonst nur noch bei Paulus 1, 4; 15, 13. 19; 1 Kor. 2, 4.

1, 18. *εἶπεν πρὸς*: s. o. zu 1, 13.

1, 19. *ἐνώπιον*: s. o. zu 1, 15.

*εὐαγγελίζεσθαι* bei Lukas im Evangelium 10 mal, in der Apostelgeschichte 15 mal, sonst nur noch einmal bei Matthäus und in den paulinischen Briefen.

1, 20. *ἔση σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος* . . . über *εἶναι* mit Partizip s. o. zu 1, 10.

*ἄχρη*: bei Lukas im Evangelium 4 mal, in der Apostelgeschichte 16 mal, sonst nur noch einmal bei Matthäus und in den Briefen.

*ἀνθ' ὧν*: außer 2 Thess. 2, 10 nur noch bei Lukas im Ev. 12, 3; 19, 44 und in Apg. 12, 23.

1, 21. *προσδοκῶν*: *προσδοκῶν* bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal, sonst nur bei Matth. 11, 3 in der Lukas-Parallele und 24, 50, wie 2 Petr. 3, 12. 13. 14.

*ἐν τῷ χρονίζειν*: der Infinitiv mit Artikel ungleich häufiger bei Lukas — im Evangelium 70 mal, in der Apostelgeschichte 50 mal —, als bei Matthäus (24 mal), bei Markus (16 mal) und bei Johannes (4 mal); *ἐν τῷ* speziell bei Lukas im Evangelium 32 mal, in der Apostelgeschichte 7 mal, während dies bei Matthäus nur 3 mal, bei Markus 3 mal und bei Johannes garnicht vorkommt.

1, 22. *ὀπτασία*: s. o. zu 1, 11.

*καὶ αὐτὸς*: s. o. zu 1, 17.

*ἦν διανεύων*: zu *εἶναι* mit Partizip s. o. zu 1, 10.

Das *Winken* auch spezifisch lukianisch: außer hier noch Luk. 1, 62; 5, 7; Apg. 13, 16; 19, 33; 21, 40; 24, 10.

- 1, 23. *καὶ ἐγένετο ὡς*: s. o. zu 1, 5.
- 1, 24. *μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας*: wie hier so Apg. 21, 15.  
*συνέλαβεν*: *συλλαμβάνειν* wird nur von Lukas gern gebraucht: außer in Luk. 1 u. 2 (1, 24. 31. 36; 2, 21) noch Luk. 5, 7. 9 und Apg. 1, 16; 12, 3; 23, 27; 26, 21. Sonst findet es sich im Neuen Testament nur noch einmal bei Matth. 26, 55, einmal bei Mark. 14, 48 und Phil. 4, 3; Jak. 1, 15.  
*μῆνας πέντε*: auch das Wort *μῆν* mit derartigen es bedingenden genauen Zeitbestimmungen kommt nur bei Lukas häufig vor: im Evangelium 5 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal; bei Matthäus, Markus und Johannes gar nicht, vielmehr im Neuen Testament nur noch Gal. 4, 10; Jak. 5, 17 und in der Apokalypse 6 mal.
- 1, 25. *ἐπειδὴν*: *ἐπιδεῖν* außer an dieser Stelle im Neuen Testament nur noch bei Lukas Apg. 4, 29, auch von Gott!
- 1, 26. *μηνί*: s. o. zu 1, 24.
- 1, 28. *κεχαριτωμένη*: *χαριτοῦν* nur noch Eph. 1, 6 im Neuen Testament; doch als gut lukanisch anzusehen wegen des sonst in den Synoptikern nur bei Lukas sich findenden *χάρις* — s. Harnack a. a. O. S. 552 —; vgl. auch *χαρίζεσθαι* 3 mal im Lukasevangelium, 4 mal in der Apostelgeschichte, nie bei Matthäus, Markus und Johannes; auch *ἀχάριστος* nur Luk. 6, 35 und 2 Tim. 3, 2.
- 1, 30. *μὴ φοβοῦ*: s. o. zu 1, 13.  
*εὐρες γὰρ χάριν*: abgesehen von dem lukanischen *χάρις* und dem auch bei Lukas am häufigsten vorkommenden *εὐρίσκω* (Lukasevangelium 45 mal, Apostelgeschichte 35 mal; bei Matthäus 30 mal, Markus 11 mal, Johannes 19 mal) findet sich diese Verbindung beider Worte außer Hebr. 4, 16 nur noch Apg. 7, 46 im Neuen Testament.
- 1, 31. *συνλήμψη*: s. o. zu 1, 24.
- 1, 32. *υἱὸς ὑψίστου*: *ὑψιστος* kommt außer bei Lukas (im Evangelium 7 mal, in der Apostelgeschichte 2 mal) nur noch 4 mal im Neuen Testament vor; vollends als Bezeichnung Gottes

ohne weitere Bestimmung kommt das Wort nur in den lukanischen Schriften vor: außer Luk. 1, 32. 35. 76 noch 6, 35 (*οἱ υἱοὶ ἄπιστου*) und Apg. 7, 48.

- 1, 33. *οἶκος Ἰακώβ*: *οἶκος* schon an sich abgesehen von den Briefen bei Lukas am häufigsten im Neuen Testament: Lukasevangelium 32 mal, Apostelgeschichte 25 mal; Matth. 9, Markus 12, Johannes 14 mal; erst recht ist es in der Bedeutung „Familie“ lukanisch, da es so im Lukasevangelium 7 mal, in der Apostelgeschichte 9 mal und sonst nur noch 2 mal bei Matthäus, 1 mal im ersten Korintherbrief und mehrere Male in den Pastoralbriefen in dieser Bedeutung vorkommt.

- 1, 34. *εἶπεν πρὸς*: s. o. zu 1, 13.

- 1, 35. *πνεῦμα ἅγιον*: s. o. zu 1, 15.

*ἐπελεύσεται: ἐπλόχομαι* außer Eph. 2, 7 und Jak. 5, 1 nur noch in den lukanischen Schriften: im Ev. 11, 22; 21, 26. 35; in Apg. 1, 8; 8, 24; 13, 40; 14, 19.

*δύναμις* bei *πνεῦμα*: s. o. zu 1, 17.

*ἄπιστου*: s. o. zu 1, 32.

*διὸ*: außer bei Matth. 27, 8 und verschiedentlich in den Briefen nur bei Lukas noch: im Ev. 7, 7 und in der Apostelgeschichte 10 mal (10, 29; 13, 35 u. s. w.).

*τὸ γεννωμένον*: die echt griechische Umschreibung des Substantiv durch das Neutrum eines Partizip ist spezifisch lukanische Ausdrucksweise, vgl.

Luk. 4, 16 = Apg. 17, 2 *τὸ εἰωθός* = *τὸ ἔθος*,

Luk. 8, 34. 35. 36; 24, 12; Apg. 4, 21; 5, 7; 13, 12  
*τὸ γεγονός*,

Luk. 23, 47 *τὸ γινόμενον*,

Luk. 23, 48 *τὰ γινόμενα* = Luk. 24, 18,

Luk. 22, 49 *τὸ ἐσόμενον* u. a.

- 1, 36. *συγγενίς* fem. zum masc. *συγγενής*: letzteres im Evangelium 5 mal, in Apg. 10, 24, bei Matthäus gar nicht, Mark. 6, 4; Joh. 18, 26 und sonst nur noch 4 mal im Römerbrief.

*συγγένεια* nur noch Luk. 1, 61 und Apg. 7, 3. 14.

*εὐγενής* nur Luk. 19, 12 und Apg. 17, 11; auch 1 Kor. 1, 26.

*συνεληφεν*: s. o. zu 1, 24.

*καὶ οὗτος*: abgesehen von Joh. 17, 25 nur vorkommend bei Lukas noch [8, 41]; 16, 1; [19, 2;] 20, 28 und Apg. 17, 7: vgl. *καὶ αὐτός* o. zu 1, 17.

*μῆν*: s. o. zu 1, 24.

- 1, 37. *φῆμα*: = „Ding, Sache“, hebraisierend und lukanisch nach den LXX, nur noch Luk. 1, 65; 2, 15; Apg. 5, 32 und 10, 37.

Die folgenden Verse 1, 39—45 hat schon Harnack a. a. O. S. 550 untersucht; ebenso 1, 46—56 a. a. O. S. 548. Hinzuzufügen wäre etwa nur noch zu:

- 1, 44. *εἰς τὰ ὄντα*: kommt außer Jak. 5, 4 im Zitat nur hier und Luk. 9, 44 wie Apg. 11, 22 vor; vgl. *εἰς τὰς ἀκοάς* Luk. 7, 1 und Apg. 17, 20.
- 1, 43. *τοῦτο . . . ἵνα*: nur noch bei Lukas: Apg. 9, 21; also ebenso spezifisch lukanisch wie *τοῦτο . . . ὅτι*, welches Luk. 10, 11; 12, 39; Apg. [20, 29;] 24, 14, doch nie bei Matthäus, Markus und Johannes vorkommt.

Für 1, 57—67 ist folgendes zu bemerken:

- 1, 57. *ἐπλήσθη*: s. o. zu 1, 15.
- 1, 58. *συγγενεῖς*: s. o. zu 1, 36.  
*ἐμεγάλυνεν*: s. Harnack a. a. O. S. 548 zu 1, 46.  
*μετ' αὐτῆς*: nur Lukas im Neuen Testament sagt *ποιεῖν τι μετὰ τινος* Luk. 10, 37; Apg. 14, 27; 15, 4; vgl. Luk. 1, 42.
- 1, 59. *καὶ ἐγένετο . . . καὶ*: s. o. zu 1, 5.
- 1, 61. *εἶπαν πρὸς*: s. o. zu 1, 13.  
*συγγενείας*: s. o. zu 1, 36.
- 1, 62. *ἐνένεον*: s. o. zu 1, 22.  
*τὸ*: einen Fragesatz mit *τὸ* einzuführen, ist spezifisch lukanischer Gebrauch, da dieser im Lukasevangelium 7 mal, in der Apostelgeschichte 2 mal und sonst im Neuen Testament nur noch Röm. 8, 26 vorkommt.

*τις ἄν*: sagt auch nur Lukas noch im Neuen Testament:  
Luk. 6, 11; 9, 46; Apg. 5, 24; 10, 17; 17, 18 [20];  
[21, 33].

- 1, 64. *ἀνεψχθη τὸ στόμα: ἀνολεγειν τὸ στόμα* auch noch Apg. 8, 35; 10, 34; 18, 14 und bei Matthäus 4 mal und 2 Kor. 6, 11.

*παραχρημα*: kommt im Lukasevangelium 10 mal, in der Apostelgeschichte 6 mal, sonst im Neuen Testament nur noch Matthäus 21, 20 vor.

- 1, 65. *ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος*: so *φόβος ἐγένετο ἐπὶ τινα* nur bei Lukas noch Apg. 2, 43; 5, 5. 11.

*ἐν ὄλη τ. ο.*: ὄλος zwar auch bei Matthäus und Markus häufig, doch bei Lukas im Evangelium 14 mal, in der Apostelgeschichte 21 mal.

- 1, 66. *θενο*: *τιθεσθαι* = wohin legen mit *ἐν* nur noch bei Lukas: Apg. 5, 4; 18, 25; 19, 21: *τιθεσθαι* wie alle seine Komposita im Vergleich zu den übrigen Evangelisten bei Lukas besonders beliebt: im Lukasevangelium 32 mal, in der Apostelgeschichte 46 mal, bei Matthäus 13 mal, Markus 21 mal und Johannes 22 mal.

*πάντες οὖ ἀκούοντες*: wie 2, 18 u. 47 im Ev. Luk. 4, 28; 6, 47; 7, 29; 20, 45; in Apg. 5, 5. 11; 9, 21; 10, 44.

*ἐν τῇ καρδίᾳ*: der häufige Gebrauch von *καρδία* in verschiedenen Wendungen darf auch als Spezialität des Lukas angesehen werden; vgl. für *τιθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* noch Luk. 21, 14; Apg. 5, 4. Andere Wendungen mit *καρδία*: in Luk. 3, 15; 5, 22; 9, 47; 24, 38; 21, 34; Apg. 11, 23; 8, 22; 7, 23; 2, 37; 7, 54; 21, 13; vgl. auch Luk. 2, 19 u. 51,

*τις ἄρα*: *τις* oder *τί ἄρα* kommt außer bei Matthäus 4 mal, Markus 1 mal nur noch bei Luk. [7, 25;] 12, 42; 22, 23 und Apg. 12, 18 vor.

Betreffs des Abschnitts 1, 67—79 ist wieder auf Harnack a. a. O. S. 553 ff. zu verweisen. Hinzuzufügen wäre hier nur noch zu



- 1, 75. λατρεύειν: im Neuen Testament außer dem LXX=Zitat Matth. 4, 10 nur noch Luk. 2, 37; 4, 8; Apg. 7, 7; 26, 7 und noch 3 mal in der Apostelgeschichte.

ἐνώπιον: s. o. zu 1, 15.

- 1, 76. πρὸ προσώπου: nur noch Luk. 7, 27; 9, 52; 10, 1; Apg. 13, 24 und in LXX=Zitaten bei Mark. 1, 2 und 11, 10.

Zu 1, 80 — 2, 14 ist folgendes zu bemerken:

- 1, 80. ἠΰξανεν: αὐξάνειν außer in den Briefen bei Lukas im Evangelium 4 mal, in der Apostelgeschichte 4 mal, bei Matthäus nur 2 mal, und je 1 mal bei Markus und Johannes.

ἀναδείξωσ: das Substantivum ἀνάδειξις kommt nur hier im Neuen Testament vor: das Verbum ἀναδείκνυμι nur Luk. 10, 1 und Apg. 1, 24, ὑποδείκνυμι nur einmal im Neuen Testament außerhalb der lukanischen Schriften (Mark. 6, 9); in diesen 5 mal.

- 2, 1. ἐγένετο δὲ: s. o. zu 1, 5.

δόγμα: nur hier und Apg. 16, 4; 17, 7 und 3 mal in den Briefen.

- 2, 2. ἀπογραφή: nur noch Apg. 5, 37.

οἰκουμένη: im Lukasevangelium 3 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal; sonst im ganzen Neuen Testament nur noch 6 mal: Matth. 24, 14, im Römerbrief 1 mal, Hebr. 2 mal, Apok. Joh. 3 mal.

- 2, 3. ἐπορεύοντο: s. o. zu 1, 6.

- 2, 4. δὲ καὶ: 30 mal im Lukasevangelium, 10 mal in der Apostelgeschichte; sonst nur noch 3 mal bei Matthäus, 2 mal bei Markus, 10 mal bei Johannes und öfter in den Briefen.

ἐξ οἴκου . . .: s. o. zu 1, 23.

- 2, 5. σὺν Μαριάμ: s. Harnack a. a. O. S. 549 zu 1, 56.

- 2, 6. ἐγένετο ἐν τῷ: s. o. zu 1, 5 und 1, 21.

- 2, 7. διότι: s. o. zu 1, 13.

- 2, 8. φυλάσσουντες: φυλάσσειν bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 8 mal, bei Matthäus und

Markus je nur 1 mal, bei Johannes 3 mal und in den Briefen.

*φυλάσσοντες φυλακὰς*: figura etymologica wie schon 1, 42 und unten 2, 9; bei Lukas im Evangelium ebenso häufig (7, 29; 12, 50; 11, 13 [vgl. Matth. 7, 11]; 11, 46; 17, 24; 22, 15; 23, 46; 6, 38 [vgl. Matth. 7, 2]; 6, 48 [vgl. Matth. 7, 24], wie in der Apostelgeschichte 2, 17; 3, 25; 5, 15. 28; 16, 28; 23, 14; 28, 10. 26.

2, 9. *ἐπέστη*: ἐπιστάται 7 mal bei Lukas im Evangelium, 11 mal in der Apostelgeschichte und sonst nur noch 3 mal in den Briefen.

*περιέλαμψεν*: περιλάμπειν nur noch Apg. 26, 13.

*ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*: s. o. zu 2, 8.

2, 10. *ἰδοὺ γὰρ*: s. Harnack a. a. D. S. 548 zu 1, 44 u. 48.  
*εὐαγγελίζομαι*: s. o. zu 1, 19.

2, 12. *καὶ τοῦτο*: s. o. zu 1, 36.

*βρέφος*: s. Harnack a. a. D. S. 550 zu 1, 41 u. 44.

2, 13. *ἐξαίφνης*: bei Lukas noch 9, 39; Apg. 9, 3; 22, 6 und sonst nur noch Mark. 13, 36.

*σὺν*: s. o. zu 2, 5.

*πληθός*: s. o. zu 1, 10.

*αἰνούντων τὸν θεόν*: αἰνεῖν nur noch bei Lukas, im Ev. Luk. 2, 20; 19, 37 [24, 53]; in Apg. 2, 47; 3, 8. 9 und 2 mal im Römerbrief. Der Gotteslobpreis ist bei Lukas im ganzen Evangelium im Vergleich zu Markus und Matthäus der spezifische Zusatz bei allen ähnlichen Situationen; vgl. Luk. 5, 25; 7, 16 [9, 43]; 18, 43; 19, 37 u. a.

2, 14. *ἐν ὑψίστοις*: s. o. zu 1, 32.

Über die Abschnitte 2, 15—20 und 41—52 hat wieder Harnack ausführlich gehandelt: a. a. D. S. 551 u. 552, und wir haben nun nur noch den Abschnitt 2, 21—40 zu untersuchen. Zu 2, 15—20 wäre nur vorher noch hinzuzufügen zu:

2, 15. *διέλθωμεν δὴ*: δὴ zur Verstärkung einer Aufforderung noch Apg. 13, 2 und 15, 36 wie 1 Kor. 6, 20. Sonst

δὴ überhaupt nur noch Matth. 13, 23 [2 Kor. 12, 1] und [Hebr. 2, 16].

2, 16. *τὴν τε Μαριὰμ*: *τε* nur 4 mal bei Matthäus, 1 mal bei Markus und 3 mal bei Johannes. Doch im Lukas-evangelium allein 8 mal, in der Apostelgeschichte 140 bis 150 mal.

2, 21. *συλλημφθῆναι*: s. o. zu 1, 24.

2, 22. *ἀνήγαγον*: *ἀνάγειν* noch Luk. 4, 5; 8, 22; 22, 66 und in der Apostelgeschichte 17 mal, während es im ganzen übrigen Neuen Testament nur noch 3 mal vorkommt.

2, 23. *διανοίγον*: *διανοίγειν* noch Luk. 24, 31. 32. 45 und Apg. 7, 56; 16, 14; 17, 3; sonst im ganzen Neuen Testament nur noch Mark. 7, 34.

2, 24. *δοῦναι θυσίαν*: s. Harnack a. a. O. S. 554 zu 1, 73.

2, 25. *καὶ ἰδοὺ*: zur Einführung eines Nachsatzes zwar auch bei Matthäus, Markus, Johannes und in den Briefen, doch bei Lukas 12 mal allein im Evangelium und 3 mal in der Apostelgeschichte.

*ὁ ἄνθρωπος οὗτος*: bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 11 mal.

*εὐλαβῆς*: nur noch Apg. 2, 5; 8, 2; 22, 12.

*προσδεχόμενος*: *προσδέχεται* im Lukasevangelium 5 mal, in der Apostelgeschichte 2 mal; sonst nur noch Mark. 15, 43 an einer Lukas-Parallele und 7 mal in den Briefen.

*παράκλησιν*: abgesehen von den Briefen nur noch bei Lukas im Evangelium 6, 24 und 4 mal in der Apostelgeschichte.

*πνεῦμα ἅγιον*: s. o. zu 1, 15.

2, 26. *πρὶν ἢ*: mit Konjunktion statt des auch bei Luk. (22, 61 u. a.) vorkommenden Infinitiv, nur noch bei Luk. 23, 34 und Apg. 25, 16.

2, 27. *εἰσαγαγεῖν*: *εἰσάγειν* noch Luk. 14, 21; 22, 54; 6 mal in der Apostelgeschichte und sonst im Neuen Testament nur noch Joh. 18, 16 und Hebr. 1, 6.

*τὸ εἰθισμένον*: s. o. zu 1, 35.

- 2, 28. *καὶ αὐτὸς*: s. o. zu 1, 17.  
*ἔδεξατο*: *δέχεσθαι* im Lukasevangelium 15 mal, in der Apostelgeschichte 9 mal; bei Matthäus 6 mal, Markus 3 mal, Johannes 1 mal und öfter in den Briefen.
- 2, 29. *δέσποτα*: als Anrede an Gott nur noch wie hier Apg. 4, 24! In anderer Verwendung auch nur noch in den Briefen.
- 2, 33. *ἦν* — *θαυμάζοντες*: s. o. zu 1, 20.
- 2, 34. *εἶπεν πρὸς*: s. o. zu 1, 13.
- 2, 35. *διελεύεσται*: über *διέρχομαι* s. Harnack a. a. O. S. 551 zu 2, 15.  
*ὅπως*: bei Lukas im Evangelium 7 mal, in der Apostelgeschichte 16 mal; freilich auch bei Matthäus 18 mal, doch bei Markus nur 2 mal und bei Johannes nur 1 mal.  
*καρδιῶν*: s. o. zu 1, 66.
- 2, 36. *θυγάτηρ Φανουήλ*: s. o. zu 1, 5:  
*ἔτη*: *τὸ ἔτος* bei Lukas im Evangelium 15 mal, in der Apostelgeschichte 11 mal; sonst abgesehen von den Briefen nur 1 mal bei Matthäus, 2 mal bei Markus und 3 mal bei Johannes.  
 Offenbar ist des Lukas Vorliebe für chronologische Angaben an der Häufigkeit dieses Wortes bei ihm schuld (vgl. *μῆν* o. zu 1, 24).
- 2, 37. *καὶ αὐτῆ*: s. o. zu 1, 17.  
*λατρεύουσα*: s. o. zu 1, 75.  
*λατρεύειν νόκτα καὶ ἡμέραν*: im Neuen Testament nur noch bei Lukas Apg. 26, 7 (ähnlich nur Apok. Joh. 7, 15).
- 2, 38. *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*: nur noch im Neuen Testament Luk. 24, 33 und Apg. 16, 18; 22, 13.  
*ἐπιστάσα*: s. o. zu 2, 9.  
*προσδεχόμενος*: s. o. zu 2, 25.
- 2, 40. *ἠΐξανεν*: s. o. zu 1, 80.  
*σοφίας, καὶ χάριτος*: so zusammen nur noch Luk. 2, 52 und Apg. 7, 10.

Zu Harnack's Ausführungen, den Schlußabschnitt 2, 41—52 betreffend, wäre endlich noch folgendes hinzuzufügen: zu

2, 44. *συγγενέσιν*: s. o. zu 1, 36.

2, 46. *ἐν μέσῳ*: bei Lukas im Evangelium noch 7 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal und sonst nur noch Matth. 18, 2. 20; Mark. 9, 36.

2, 47. *πάντες οἱ ἀκούοντες*: s. o. zu 1, 66.

2, 48. *ἰδοὺ*: als Begründung einer Frage nur noch Luk. 7, 25; Apg. 5, 9 und Matth. 11, 8 in einer Lukas-Parallele.

2, 49. *δεῖ*: zwar auch bei Matthäus 8 mal, bei Markus 6 mal und bei Johannes 10 mal; öfter auch in den Briefen, doch bei Lukas im Evangelium 19 mal und 25 mal in der Apostelgeschichte.

2, 51. *ἐν τῇ καρδίᾳ*: s. o. zu 1, 66.

Das Resultat der somit beendeten Untersuchung liegt auf der Hand. Es kann kein anderes sein als dies: daß Ausdruck und Sprache in Luk. 1 u. 2 ganz lukianisch sind! Denn um mit Harnack (a. a. O. S. 550, Anm. 1) zu reden: „man mag die eine oder andere Übereinstimmung im Wortschatz ... für unbedeutend halten; die große Mehrzahl ist es nicht, und zusammen bilden sie ein unüberwindliches Argument“.

Doch vielleicht ließe sich einem nachlukianischen Redaktor so viel lukianische Sprache zutrauen, daß man annehmen könnte, dieser und nicht Lukas selber habe Luk. 1 u. 2 dem Evangelium nachträglich eingefügt? Es konnte ja immerhin eine Reihe von Ausdrücken festgestellt werden, die auch in den Briefen und besonders den paulinischen vorkommen. Denkbar wäre also doch noch, daß ein dem Lukas nach Abstammung und Sprache verwandter, eventuell auch in paulinischem Kreise verkehrender Redaktor Kap. 1 u. 2 eingefügt hätte, wenn nachgewiesen wird, daß Luk. 1 u. 2 dem Ganzen des Evangeliums nicht ursprünglich angehört.

Gründe für diesen Nachweis hat auch neuestens wieder — vgl. Usener, Hillmann, Corssen — Hilgenfeld a. a. O. beigebracht.

1) Er meint: schon das Vorwort kündige „keinen Anfang der Erzählung vor dem öffentlichen Auftreten Jesu“ (a. a. O. S. 191) an, da es nur auf die „Erzählung der in der Christenheit (welche

es vor der Taufe Jesu noch gar nicht gab) erfüllten Tatsachen“ hinweise und 1, 3 augenzeugenschaftlichen Bericht *ἄνωθεν* verspreche.

Nun freilich spricht das Vorwort von den „unter uns eingetretenen Ereignissen, wie sie uns die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener am Wort waren, überlieferten“. — Doch kündigt es damit etwas weniger an, als die Wiedergabe alles dessen, was die, welche von Anfang, d. h. wie jeder wusste: vom Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu an Augenzeugen und Diener der, d. h. seiner [und ihrer] Predigt vom Reich waren, überliefert hatten? Konnten diese nun aber nicht auch über Jesu Geburt und alle Ereignisse, die zu deren Zeit zwar nicht in der „Christenheit“, wohl aber in der Menschheit (vgl. Hebr. 1, 2) sich zugetragen hatten, augen- und ohrenzeugenschaftlich, soweit sie es von Jesus selbst, dessen Mutter oder anderen Beteiligten erfahren, überliefern? Das *ἐν ἡμῖν* auf die Christenheit zu deuten, ist um so weniger zulässig, als es auch noch zur Zeit der Taufe Jesu eine solche nicht gab; und ob bei dieser Taufe Jesu schon wirklich einer von dessen späteren Jüngern als Augenzeuge — man beachte überhaupt die Innerlichkeit der Taufe (laut Markus<sup>1)</sup>) — zugegen war, wird bei dem fragwürdigen historischen Charakter des vierten Evangeliums ja vielfach bezweifelt, so daß die Augenzeugenschaftlichkeit des *ἄνωθεν* = Überlieferten und von Lukas Wiedergegebenen nicht gepreßt zu werden braucht, vielmehr sehr gut auch auf das von anderen Augenzeugen in Erfahrung Gebrachte und so Überlieferte bezogen werden darf. Das Vorwort des Lukas zu seinem Evangelium schließt also Kap. 1 und 2 nicht aus!

2) Doch die chronologische Angabe 1, 5, Jesus sei unter König Herodes geboren, soll der iulianischen Chronologie im Ev. 3, 1 u. 23 widersprechen nach Hilgenfeld (a. a. O., vgl. ZWT 1892, III, S. 280 f.). Herodes sei 750 a. u. c. = 4 v. Chr. gestorben: wenn dann im 15. Regierungsjahre des Tiberius = anno 781/82 a. u. c. = 28/29 n. Chr. Jesus laut Luk. 3, 1 u. 23: 30 Jahre

1) *εἰς αὐτόν* trotz der aus Matthäus stammenden Variante *ἐν αὐτόν* seit Lachmann als die echte Überlieferung anerkannt: Vulg.: in ipso. Vgl. Ulfener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 50.

alt gewesen sei, so könne er erst anno 751/52 a. u. c., d. h. nicht mehr unter König Herodes, geboren sein.

Doch nun steht Luk. 3, 23 gar nicht, daß Jesus **genau 30 Jahre** alt war, als er im 15. Regierungsjahre des Liberius auftrat, sondern wie sämtliche Handschriften bezeugen ὡσεὶ (Kod. D ὡς) ἐτῶν **τριάκοντα!** so daß er also sehr wohl 31 oder 32 Jahre alt oder noch älter gewesen und demnach längst unter König Herodes geboren sein kann.

3) In ZWTb 1901, IV, S. 466—468 führt Hilgenfeld einen weiteren Grund ins Feld: Luk. 3, 2 werde Johannes wie jede neu auftretende Person bei Lukas (vgl. 5, 10) mit Hinzufügung des Namens seines Vaters eingeführt, als ob noch bisher von ihm nicht die Rede gewesen wäre. Matthäus und Markus nennen Zacharias nicht, und Hilgenfeld findet seine Annahme durch den Vergleich der Parallelen noch bestätigt. Uns kann derselbe aber nur vom Gegenteil überzeugen. Denn erstens: welchen Leser konnte der Zusatz *Zαχαριῶν υἱὸς* — bemerke die Stellung! — interessieren, ja welcher konnte diesen Zacharias nur kennen, wenn nicht der Leser von Luk. 1 und 2! Zweitens: wer anders konnte den Namen des Vaters des Täufers, der bei Matthäus und Markus sich nicht findet, hinzusetzen, als der Schreiber von Luk. 1 und 2? Drittens: warum schreibt Luk. 3, 2 nicht ebenso wie Matthäus und Markus: „Es war Johannes der Täufer in der Wüste“? Warum ändert er dies dahin: „Es gelangte das Wort Gottes zu Johannes, Zacharias' Sohn, in der Wüste“? Doch offenbar, weil er gegenüber Luk. 1, 80 etwas Neues bringen will, und dort das „Es war Johannes in der Wüste“ gesagt war! Wir müssen also erkennen, daß Luk. 3, 2 nicht nur nicht Bezug nimmt auf Luk. 1, 80, sondern geradezu 1, 80 wie überhaupt die ganze Erzählung von den Eltern des Täufers voraussetzt. Die Überflüssigkeit der Nennung des Vaternamens bei Johannes ist demgegenüber völlig harmlos und kaum bedeutsamer als heutzutage die wiederholte Setzung des Vaternamens zum Vornamen.

4) Doch Luk. 3, 23 soll nach Corssen — vgl. Hilgenfeld — „beweisen, daß Lukas die beiden ersten Kapitel des dritten Evangeliums nicht geschrieben habe“. Das dortige ἀρχόμενος im Vergleich zu Apg. 1, 21. 22 soll das beweisen!

Apq. 1, 21 f. wird anlässlich der Wahl des Ersatzmannes für Judas, als eines Mannes, der zu jeder Zeit des Aus- und Eingehens Jesu bei ihnen zugegen gewesen sei, bemerkt, daß Jesus ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου, dieses Ereignis also als erster Zeitpunkt seines Aus- und Eingehens, d. h. seines öffentlichen Auftretens und Wirkens, ebenso wie seine Himmelfahrt als letzter Zeitpunkt, angegeben.

Wenn also hier Apq. 1, 22 ἀρχόμενος vom ersten Auftreten Jesu steht, so auch das ἀρχόμενος Luk. 3, 23 (vgl. Apq. 1, 1). Jeder weitere Schluß aus diesen Bemerkungen auf die Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit von Luk. 1 und 2 im dritten Evangelium dürfte demnach als zu sehr gesucht abzuweisen sein.

5) Hilgenfeld weist aber a. a. O. zum Beweise der Nichtursprünglichkeit noch auf Apq. 1, 1 hin, wo Lukas dem Theophilus schreibt: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησά μιν περὶ πάντων, ὃ θεοφιλεῖς ὦν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν . . ., und betont, daß zu diesem ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν „weder die Geburt noch das Fragen und Antworten des zwölfjährigen Jesus im Tempel“ gehöre.

Hier steht nun freilich deutlich, daß Lukas in seinem Evangelium alles, was Jesus von Anfang seines öffentlichen Auftretens an getan und gelehrt habe, beschrieben habe! Das war und ist offenbar der Hauptinhalt des Evangeliums und sollte für Theophilus das Wichtigste sein. Doch schließt das streng aus, daß in zwei Anfangskapiteln auch über Geburt und Kindheit berichtet war, zumal auch im übrigen Evangelium manches erzählt wird, was nicht zum Tun und Lehren Jesu gehört (des Täufers Predigt z. B. u. a.)? Dies argumentum e silentio als einzig übrig bleibender Beweis für die Nichtursprünglichkeit von Luk. 1 und 2 im dritten Evangelium darf als nicht zwingend angesehen werden.

Wenn daher, wie im obigen dargelegt, die ganze Sprache in diesen Kapiteln durchaus gleich der im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte ist, wenn sich eine Reihe von Ausdrücken nachweisen ließen, die im ganzen Neuen Testament nur hier und in den lukianischen Schriften vorkommen: ἐναντίον, καθότι, ἐστώς, ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν, φόβος ἐπέπεσεν, ἐπιθεῖν, ῥῆμα = Ding,



τίς ἄν, ἀνάδειξις, λαλεῖν εἰπεῖν πρὸς, περιλάμπειν, βρέφος, ἐλάβης, πρὶν ἢ, δέσποτα, λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν u. a. — mögen verschiedene derselben auch vom Stoff der Erzählung veranlaßt sein — so liegt kein zwingender Grund vor, diese Kapitel für erst nachträglich ins dritte Evangelium eingefügt zu erklären.

Und doch mußten wir ja mit Hilgenfeld u. a. anerkennen, daß Lukas unmöglich der Verfasser dieser Kapitel sein kann!

Es bleibt zur Lösung des Problems kein anderer Ausweg als die Annahme, daß hier Lukas eine schriftliche (s. u.) jüdenchristliche Erzählung über Jesu Geburt u. s. w. in der Weise seinem Werke eingefügt hat, daß ihr jüdenchristlicher Charakter und Inhalt gewahrt blieb und doch spezifisch lukanisches Sprachgewand erhielt!

Alle Gelehrten nun, die für Lukas auch im weiteren Verlaufe des Evangeliums eine griechisch geschriebene Quelle, bezw. unseren griechischen Markus anzunehmen und mit Wernle („Die synoptische Frage“ 1899, S. 26) von einer „Neuübersetzung des Markus durch Lukas“ zu sprechen vermögen, werden auch für Luk. 1 u. 2 eine griechische Quelle anzunehmen kaum Bedenken tragen.

Doch kann Lukas hier wirklich eine griechisch geschriebene Quelle derart überarbeitet, neuübersetzt haben, daß fast in jedem Verse nur seine spezifische Sprache zu beweisen ist? Warum veränderte er dann mit dem Ausdruck nicht auch den rein jüdenchristlichen und für seine Zeit wie für Heidenchristen so unverständlichen und veralteten Stoff<sup>1)</sup>? Und wenn er diesen genau nach der Überlieferung der Jünger Jesu wiedergeben wollte, warum hielt er es für nötig, denselben in seine spezifische Sprache zu bringen, obwohl doch sicher ebenso gut ein griechisch schreibender Jüdenchrist wie Matthäus oder Markus von Theophilus verstanden worden wäre?

1) Wie er es nach Wernle („Die synoptische Frage“, S. 88) z. B. mit der Spruchsammlung getan haben soll.

Schon diese Erwägungen müssen notwendig zu der Behauptung führen, daß es für Luk. 1 u. 2 ebensowenig berechtigt ist, von einer „Neuübersetzung“ einer griechisch geschriebenen Quelle zu sprechen, wie für das übrige Evangelium (vgl. meinen Aufsatz in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, III, S. 421).

Sind schriftliche Quellen als erwiesen zu erachten — und wer vermöchte hinter der spezifisch jüdenchristlichen Darstellung und den rein jüdischen Psalmen in lukanischer Sprache eine nur mündliche Überlieferung anzunehmen? — so bleibt wohl kein anderer Ausweg als zuzugeben: die schriftlichen Quellen haben dem Lukas in aramäischer Sprache vorgelegen, und er übersetzt sie aus dem Aramäischen für Theophilus in die griechische Sprache und seine spezifische Ausdrucksweise!

1) Wenn, wie das Vorwort Luk. 1, 1—4 verspricht, auch diese Quelle, der Lukas in Kap. 1 u. 2 ἀνωθεν ἀκριβῶς folgt, der Überlieferung und Feder der unmittelbaren Jünger Jesu angehört, so dürfte schon dieser Umstand eher für ein aramäisches als für ein griechisches Original sprechen. (S. A. Meyer, Jesu Muttersprache 1896. G. Dalman, Worte Jesu 1898 u. unten.)

2) Wer mit Hilgenfeld, Hillmann u. a. zugibt, daß Magnifikat und Benediktus zwei ursprünglich rein jüdische Psalmen waren ohne Beziehung auf den jetzigen Kontext, der kann mit dieser gewiß berechtigten (s. u.) Annahme überhaupt nicht die Tatsache des durchgängig lukanischen Ausdrucks in beiden vereinen, ohne aramäische Originale vorauszusetzen, die dann, nachdem sie der aramäischen Quelle einmal eingefügt waren, von Lukas mit in seine Sprache übersetzt wurden. (Betreffend LXX s. u.)

3) Vom lukanischen Gebrauch des Ἱεροσολήμ konnte schon im angeführten Aufsatz der „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, S. 450 f. festgestellt werden, daß Lukas das semitische Ἱεροσολήμ statt seines sonst gewöhnlichen Ἱεροσόλυμα nur gebraucht: erstens wenn er den Namen einer semitischen Quelle entnahm, und zweitens, wenn er ihn einen Juden aussprechen ließ! Bei Luk. 1 u. 2

kommt nun Luk. 2, 25. 38 u. 41 *Ἱεροσολήμ* vor, aber nicht im Munde eines Juden, sondern aus der Feder des Verfassers! <sup>1)</sup>

4) Eine ähnliche Beobachtung zu gunsten einer von Lukas benutzten aramäischen Quelle läßt sich betreffs der Verwendung des Wortes *κύριος* für Gott in den lukanischen Schriften machen: Es kommt ohne Artikel für Gott im dritten Evangelium von Kap. 3, 1 ab fast ausschließlich in alttestamentlichen Zitaten vor — ist also aus den LXX entnommen — und zwar nur 3, 4; 4, 8. 12. 18. 19 [5, 17]; 10, 27; 20, 37. 42. Jedoch in Luk. 1 u. 2 kommt es vor: ohne Artikel 1, 11. 15. 16 (*κύριος ὁ θεός*). 17. 32. 38. 45. 58. 66. 68? 76. 2, 9. 11 (*Χριστὸς κύριος* jedenfalls falsche Übersetzung statt *Χριστὸς κυρίου* wie 2, 26). 23. 24. 26. 39 und in gleicher Bedeutung mit Artikel 1, 6. 9. 25. 28. 46. Und von allen diesen Stellen ist aus den LXX nur 1, 46. 76 und 2, 23 entlehnt! An der Apostelgeschichte läßt sich betreffs des Gebrauches von *κύριος* für Gott noch besser feststellen, welches der Gebrauch des Lukas und welches der seiner Quellen ist. Hier ist *κύριος* von Gott gebraucht: ohne Artikel 1, 24; 2, 20. 21. 34. 39; 3, 20. 22; 4, 29; 5, 19; 8, 26, vgl. 12, 11; 10, 4. 14; 8, 39; 5, 9; 7, 31. 37. 49 [13, 10; 15, 18], vielleicht auch noch 10, 4. 14; 11, 8. 21; mit Artikel 2, 25; 4, 26; 9, 10—17. 31; 7, 33; 12, 17; 15, 17. Von allen diesen Stellen gehen nur 2, 20. 21. 25. 34. 39; 3, 22; 4, 26; 7, 33; 13, 10; 15, 17 auf alttestamentliche Zitate zurück. Alle übrigen Stellen in der Apostelgeschichte, an denen das Wort *κύριος* vorkommt, sprechen entweder vom Herrn im gewöhnlichen Sinne als Gegensatz zum Diener: Apg. 2, 36; 10, 36; 16, 16. 19. 30; 17, 24, wie auch im Ev. Luk. 10, 2; 12, 43. 45. 46. 47; 20, 43, oder vom „Herrn“ Jesus Christus (vgl. 2, 36; 10, 36): Apg. 8, 22. 24. 35; 5, 14; 9, 1. 27. 35. 42; 11, 46; 12, 11 und von 13, 1 ab ausschließlich expl. obiger alttestamentlicher Zitate (13, 10; 15, 17; vgl. auch die Anrede

1) Luk. 2, 23 *Ἱεροσόλυμα* einzige Ausnahme: event. auf Text oder Versehen des Lukas zurückzuführen; vgl. Apg. 15, 4, wo eine Reihe Handschriften richtiger *Ἱεροσόλυμα* statt andere *Ἱεροσολήμ* lesen!

an Jesus *κύριε* im Ev. 5, 8. 12; 6, 5. 46 u. a., auch Apg. 5, 6; 7, 59. 60; 9, 5 u. a.). In Apg. 12, 47 ist *ὁ κύριος* bemerkenswerterweise vom alttestamentlichen Wort Gottes, das für Lukas offenbar schon mit dem Wort Jesu identisch ist (vgl. die Kanongeschichte), gebraucht. Jedenfalls geht aus diesem Tatbestande in der Apostelgeschichte deutlich hervor, daß Lukas selber von sich aus Gott nie *κύριος* oder *ὁ κύριος* nennt — von Apg. 13, 1 ab läßt sich keine sichere Stelle dafür beibringen! — daß also überall, wo *κύριος* in lukanischen Schriften von Gott gebraucht ist, dies auf semitische Quellen zurückgeht und deren auch im aramäischen Text mögliches (vgl. *PNB VIII*<sup>2</sup>, S. 530) יהוה! Sehr beachtenswert ist dabei der Umstand, daß im ersten Teil der Apostelgeschichte dies יהוה *κύριος* ebenso häufig vorkommt — auch expl. alttestamentlicher Zitate — wie in Luk. 1 u. 2. Die Verfasser von AktQ und KQ — (vgl. meine Ansicht darüber „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, III) — erscheinen in dieser Hinsicht auffallend verwandt<sup>1)</sup>. Der Verfasser von AQ scheint יהוה seltener gebraucht zu haben, vielleicht weil weniger Gelegenheit dazu war; vielleicht ist auch in diesen viel gelesenen und abgeschriebenem Teilen der Evangelien entweder schon von unseren Evangelisten selber oder von späteren Abschreibern, die das *κύριος* von Gott nicht mehr verstanden, für *κύριος* oft *ὁ θεός* eingesetzt. Mark. 5, 19 an einer auch auf Jesus zu beziehenden Stelle und Mark. 13, 20 steht es noch: doch vgl. zu Mark. 13, 20 die Parallele Matth. 24, 22 und zu Mark. 5, 19: Luk. 8, 39. Die Vergleichung der letzten Stellen zeigt deutlich, wie Lukas selber lieber für *κύριος* *ὁ θεός* einsetzt!

5) Das unverständliche *εἰς πόλιν Ἰούδα* 1, 39 haben schon B. Weiß, Hillmann u. a. durch die Erklärung *Ιούττα* verständlicher zu machen versucht. Doch erst die Annahme einer aramäischen Quelle erweist die Entstehung von *Ἰούδα* aus יהודה als wahrscheinlich, da in keiner griechischen Handschrift mehr *Ιούττα*

1) Vgl. auch betreffs der Ausdrücke: *υἱοὶ Ἰσραὴλ*; *παῖς θεοῦ*; *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*; *φάρος ἐγένετο ἐπὶ*; *δέσποτα*; *ἐπιθεῖν* von Gott; u. a.

nachzuweisen ist, wie es sein müßte, wenn *Ιούττα* schon einmal schriftlich richtig — doch mindestens vom ersten Verfasser, wenn er griechisch geschrieben hätte — angegeben war.

6) Daß überall die LXX bei Übersetzung alttestamentlicher Zitate von Lukas zu gründe gelegt werden, kann für den, der erkannt hat, wie sehr die ganze Sprache des Lukas von den LXX beeinflusst ist, vgl. die spezifisch lukanischen Ausdrücke *διανοίγειν*, *ἐπλήσθην*, *φόβος ἐπέπεσεν*, *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τ. θ. u. a.* — wie sehr Lukas also in den LXX zu Hause war —, kein Grund gegen die Annahme eines aramäischen Originals für Luk. 1 u. 2 sein! Alttestamentliche Zitate brauchte, ja konnte Lukas gar nicht anders als so wie er sie aus den LXX kannte, bezw. in derartigen absichtlichen Änderungen, wie sie Harnack a. a. O. so ausführlich dargelegt hat, übersetzen!

7) Einige unaramäische Hebräismen (1, 70 *διὰ στόματος*) weisen weder auf einen hebräischen Urtext, wie Resch und andere wollen, noch vermögen sie bei der durchgängig von den hebräisierenden LXX beeinflussten Sprache des Lukas, und seiner freien Übersetzungsmethode — s. das *ἐπισκέψατο ἡμᾶς ἀνατολῇ ἐξ ἑψους* 1, 78, welches weder hebräisch noch aramäisch ist (Dalman a. a. O., S. 31) — etwas gegen den aramäischen Urtext zu beweisen.

8) Mangels einer noch immer nicht erzielten Einigkeit der hervorragenden Sprachgelehrten <sup>1)</sup> (Wellhausen, Nestle, Dalman, Schwally) betreffs des tatsächlichen aramäischen Idioms damaliger Zeit, läßt sich über den Wortlaut der dem Lukas vorgelegenen aramäischen Quelle nichts weiter bemerken. Auch vermögen kaum einige wenige spezifisch aramäische Wendungen und Worte noch die Behauptung eines aramäischen Originals zu stützen: wie

*σίκερα* אִיקְרָא (hebr. אִיקְרָא); ist schon den LXX bekannt (Jud.

8, 4; Num. 6, 3), ebenso das geläufige

*πάσχα* אֶפְסַח für hebr. פֶּסַח (vgl. Exod. 12, 11 u. a.).

Das *ἀναστῦσα* 1, 39 ist ebenso hebräisch wie aramäisch und bei Lukas beliebt (vgl. Harnack dazu); desgleichen *ἀποκριθεὶς* bei

1) S. auch Nöldeke, Die semitischen Sprachen <sup>2</sup>, 1899, S. 39, wonach „uns für die Kenntnis des galliläischen Aramäisch zur Zeit Jesu keine Anhaltspunkte gegeben sind“.

ἐπει 1, 60. Auf rein aramäische Quelle weist das παραχρημα 1, 64, da „das Alte Testament in der Tat nichts Entsprechendes“ (Dalman a. a. D. S. 22) dafür hat; spezifisch lukanisch ist dabei nur der Ausdruck παραχρημα, für den Matthäus und Markus lieber ἐθέως und ἐθύς setzen.

Hinzuwiesen wäre ferner noch auf die „mehr aramäische als hebräische“ (Dalman a. a. D., S. 29) Konstruktion von εἶναι mit dem Partizip. Zu letzterer konnten wir zu 1, 10 feststellen, daß sie bei Lukas besonders beliebt ist, wenn sie auch — wie die aramäischen Originale ja genugsam erklären — ebenfalls bei Matthäus und Markus häufig vorkommt. Daß sie bei Lukas nicht bloß durch die aramäischen Quellen verurjacht ist, zeigt der Umstand, daß dieser Sprachgebrauch auch im Wir-Bericht der Apostelgeschichte (16, 11—17; 20, 4 — Schluß) — wenn auch bedeutungsvollerweise viel seltener als im ersten Teil der Apostelgeschichte (s. o.) — vorkommt: nämlich 16, 12; 20, 8; 13, 21; 22, 19. 20 (in aramäisch gehaltener Rede des Paulus!). 29; 23, 13.

Aus dieser Tatsache dürfte nicht zu viel vermutet sein, wenn wir daraus schließen, daß Lukas selber der aramäischen Sprache nicht fern gestanden hat und daß Eusebius (hist. eccl. IV, 6), Hieronymus und Augustin wohl nichts Unrichtiges überliefert haben, wenn sie berichten, der Arzt Lukas sei aus Antiochia<sup>1)</sup> gebürtig gewesen! Daß diese Überlieferung allein aus Apg. 13, 1 — Λούκιος — sich herleite, wie einige Gelehrte annehmen, ist bei der dortigen deutlichen Angabe, daß Λούκιος ὁ Κυρηναῖος war, ausgeschlossen.

Daß Lukas gar nicht aramäisch verstanden habe, vgl. Zahn (s. u.) a. a. D., zu der Behauptung neigt Dalman mit Rücksicht auf die Unform Ἰσκαριώτην Luk. 22, 3, das ausgelassene Hofianna 19, 39 und die verunglückte Übersetzung von Βαρνάβας mit υἱὸς παρακλήσεως Apg. 4, 36.

Gegen die Ursprünglichkeit von Ἰσκαριώτης in 22, 3

1) Über die aramäische Sprache vor den Toren Antiochias vgl. Zahn, Einleitung I, 25 und Forschungen I, 40 ff. Über den des Aramäischen mächtigen Syrer Lukas vgl. Nestle, Einführung ins N. T., S. 239, direkt gegen Zahn, Einleitung II, 423.

spricht nun aber Luk. 6, 16, wo ganz richtig aus dem aramäischen Text *Ἰσκαριώθ* als nicht durchaus zu übersetzender — s. Dalman a. a. D., S. 41. 42 — Beinamen des Judas genannt ist. Die Uniform *Ἰσκαριώτης* mag daher wohl ebenso wie bei Matth. 10, 4 aus späterer Zeit und Feder stammen: vgl. Rod. D zu Mark. 3, 19.

Daß Lukas den aramäischen Ruf *ῶσαννά*, der als solcher nicht zu übersetzen war und von Markus daher ebenso wie von Matthäus einfach in Transkription wiedergegeben wird (Matth. 21, 9 als Zuruf mit Dativ der Person verbunden; Mark. 11, 9) einfach ausließ, ist bei der Bestimmung des Evangeliums für den Römer Theophilus und rein griechische Leser durchaus verständlich.

Was schließlich die gesuchte Übersetzung von *Βαρνάβας* in Apg. 4, 36 anbetrifft, so vermag nichts weniger als dies zu beweisen, Lukas habe kein Aramäisch verstanden. Denn dann hätte er sicherlich überhaupt nicht nach einer Übersetzung für den Namen gesucht. Wagte er sie aber, so durfte er das demnach seinen aramäischen Kenntnissen zutrauen, und das Mißgeschick dabei kann nicht das Gegenteil beweisen.

So können wir also unbeanstandet annehmen, daß Lukas selber seinem Evangelium in Kap. 1 u. 2 eine aramäische Kindheitsgeschichte (KQ) aus dem jüdenchristlichen Kreise der ersten Jünger Jesu in eigener griechischer Übersetzung eingefügt hat! Wir wenigstens vermögen auf andere Weise die Tatsache des urjüdischen Stoffes mit der lukianischen Sprache in Luk. 1 u. 2 nicht zu vereinbaren!

Doch es gilt auch noch betreffs des Inhalts der KQ eine Differenz zwischen Harnack und Hilgenfeld vermittelnd zu besitzigen.

Harnack in *ZntW* 1901, I zu Luk. 1, 34 u. 35 behauptet mit Hillmann u. a. die Nichtursprünglichkeit der Verse Luk. 1, 34 u. 35 im lukianischen Text ebenso wie die von *τῆς παρθένου* in Luk. 1, 27 und des *ὡς ἐνομιζέτο* Luk. 3, 23; nimmt also an, daß Lukas noch nichts von der übernatürlichen Geburt — vaterlosen Erzeugung — Jesu gewußt habe.

Hilgenfeld a. a. O. bestreitet dies ganz entschieden und verteidigt die Ansicht, daß schon die judenchristliche Quelle des Redaktors nichts anderes denn die übernatürliche Erzeugung Jesu berichtet habe.

Gegen beide Behauptungen, so wie sie vorliegen, lassen sich nun von vornherein entscheidende Gründe vorbringen, die zur weiteren Untersuchung auffordern.

Wenn Harnack die Verse 1, 34 u. 35 nebst allen sonstigen Konsequenzen als im ursprünglichen lukanischen Text nicht vorhanden gewesen erklärt, so übersieht er, wie gerade die Verse 1, 34 u. 35 mit ihren *εἶπεν πρὸς, πνεῦμα ἅγιον, ἐπέρχεσθαι, πνεῦμα καὶ δύναμις*, dem nur bei Lukas sich findenden *ὑψιστος* für Gott ohne Beifügung, *διὸ, τὸ γεννώμενον*, durchaus rein lukanische Sprache verraten (s. o.), die in dieser Ausdehnung unmöglich nachgeahmt sein kann.

Hilgenfeld auf der anderen Seite legt zu wenig Gewicht darauf, daß die Vaterschaft des Geistes Gottes in eine rein judenchristliche Quelle sehr schlecht paßt, da *מרת* (hebräisch wie aramäisch) weiblichen Geschlechts ist und auch im Ev. sec. Hebr. als Mutter Jesu bezeichnet wird<sup>1)</sup> (Hilgenfeld, N. T. extra can. 4, 23).

Als Mittelweg zwischen Harnack und Hilgenfeld bleibt hier nur: die übernatürliche Geburt und vaterlose Erzeugung Jesu ist von Lukas selber in die judenchristliche Quelle — offenbar als notwendige Ergänzung — eingetragen!

Daß er das nicht so ungeschickt gemacht haben wird, daß dies sofort und ohne allen Zweifel bemerkt werden kann, ist begreif-

1) Solange der Jude noch zäh an seinem in weiteste Ferne weisen transzendentalen Gottesbegriff festhielt, vermochte er schon auf Grund dieses eine direkte göttliche Mitwirkung bei der Geburt Jesu lange nicht zu fassen, wie ja auch in viel späterer Zeit noch die Ebioniten beweisen. Dies ist insofern zu beachten, als daraus hervorgeht, wie die somit durch jüdische Auffassung beschränkte älteste Quelle über Jesu Geburt, die an dieser Stelle unsere rein literar-kritische Forschung feststellen will, keinerlei unbedingte dogmatische Autorität beanspruchen kann!



lich; daher wohl verständlich, wie Hilgenfeld mit anderen noch eine Reihe von Beweisen für die Ursprünglichkeit besagten Berichtes in KQ vorlegen kann. Wir müssen der Wichtigkeit halber dieselben noch einmal genauer ansehen:

1) Hilgenfeld weist zunächst darauf hin, daß laut Luk. 1, 15 auch Johannes „vom Mutterleibe an“ mit heiligem Geist erfüllt gewesen sein soll, daß also eine Geburt Jesu aus heiligem Geist dem Verfasser der Quelle durchaus nahe gelegen habe. Justin in seiner Apologie 1, 33 setze überhaupt gleich bei Luk. 1, 31 zu *συνλήμψη ἐν γαστρὶ* hinzu: *ἐκ πνεύματος ἁγίου* und das Protevangelium Jakobi *ἐκ λόγου Θεοῦ*, so daß also die Urquelle wahrscheinlich schon hier deutlich die Geburt aus heiligem Geist angezeigt habe.

Dagegen läßt sich nun einwenden: Wenn der Verfasser der KQ deutlich angibt, der Täufer Johannes sei von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen, und doch betreffs seiner Empfängnis die wenn auch von Gott wunderbar bewirkte Mitwirkung des Vaters Zacharias nicht ausschließt, so hat also das „Erfülltsein mit heiligem Geist“ bei Johannes der Verfasser unabhängig von einer Empfängnis aus heiligem Geist gedacht und nicht anders, als jeder Jude schon zu alttestamentlicher Zeit bei allen von Gott besonders berufenen und begnadeten Menschen! Wenn Justin und Protevangelium Jakobi zu *συνλήμψη ἐν γαστρὶ* obige Zusätze machen, so verraten sie damit nur, daß sie noch einer Zeit angehören, in der man recht frei mit dem Evangelientext umging. Daß beide noch die von Lukas benutzte, zumal aramäische, KQ gekannt und benutzt haben sollten, ist wenig wahrscheinlich.

2) In Anführung eines weiteren Grundes für die Annahme der Ursprünglichkeit der Verse Luk. 1, 34 u. 35 im Kontext weist Hilgenfeld auf 1, 33 hin, in welchem Verse der Engel Gabriel dem Sohne der Maria verheißt: *βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*: keinem sterblichen Sohne eines sterblichen Vaters — aber einer sterblichen Mutter?! — könne ewige Herrschaft verheißen werden.

Zwar steht, so begegnet Hilgenfeld gleich dabei einem nahe liegenden Einwande, „der zu der Maria redende Engel ... hier allerdings über den Kreuzestod (2, 34 f.) hinweg und kann das Reich ohne Ende nur auf den Auferstandenen bezogen haben“ (a. a. O. S. 201, Anm. 2).

Doch es gibt noch einen treffenderen Einwand, der sofort aus der Beobachtung folgt, daß hier das Engelswort ein Zitat von Dan. 7, 14 kombiniert mit Micha 4, 7 ist. In Dan. 7, 14 ist ja ausdrücklich dem „Menschensohne“ „ewige Herrschaft und Reich ohne Ende“ verheißen, eine Stelle, die längst messianisch gedeutet wurde, bevor jemand an vaterlose Erzeugung des Messias denken konnte. Man braucht noch gar nicht anzunehmen, was Hilgenfeld mit Recht abweist, nämlich daß hier wie Jes. Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57 und Psalm. Salom. 17, 5 eine ewige davidische Dynastie gemeint sei; die jüdische Vorstellung von der „himmlischen Persönlichkeit“ (Dalman) des künftigen Messias, wie sie Henoch 39, 6 f.; 46, 1; 57, 7; 4 Esr. 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9 u. a. vgl. Zach. 12, 8 deutlich ausgesprochen ist (vgl. Paulinismus), erklärt den vielleicht auch bloß etwas überschwänglich gewählten Ausdruck vollkommen ebenso gut wie die Tatsache, daß auch 4 Esr. 7, 28. 29 dem Messias die überirdische Lebensdauer von 400 Jahren zugesprochen wird, ohne daß von dem jüdischen Verfasser an seine vaterlose Erzeugung gedacht wäre.

3) Mit Recht macht Hilgenfeld gegen den Einwand von Hillmann, daß das viel geringere Beispiel der Elisabeth unmöglich vom Engel gegenüber der übernatürlichen Geburt aus Geist als Beglaubigung angegeben worden sein könne, geltend, daß, „was einzigartig ist, kann nur durch Geringeres, was nicht einzigartig ist, erläutert werden“. Dennoch wird zuzugeben sein, daß im Zusammenhang das Beispiel der Elisabeth ebenso gut paßt als Beglaubigung für die Ankündigung eines ehelichen Sohnes der Maria, der wunderbarerweise nach göttlichem Willen, dem „kein Ding unmöglich“, der Messias werden, bezw. der „himmlische“ Messias sein sollte.

4) Als weiteren Grund für die Unechtheit von Luk. 1, 34. 35 scheint Hilgenfeld — wenn ich ihn recht verstehe — die Erzäh-

lung anzugeben 1, 41 ff.: daß Elisabeth die Maria als Mutter des Messias preist. Er meint: „Inzwischen muß also die der Maria angekündigte Empfängnis eingetreten sein“ . . . „oder sollte Elisabeth die noch jungfräuliche Maria durch plötzliche Geisteserfüllung erkannt haben als die künftige Mutter des Messias aus ihrer bevorstehenden Ehe?“ (a. a. O. S. 204). Das letztere scheint Hilgenfeld als zu viel dem Geist zugetraut für ausgeschlossen zu halten! Doch traut man damit weniger dem Geist zu, wenn man annimmt, die Elisabeth, die an der bisher nur Verlobten Maria den besonderen Zustand bemerkt, habe ohne weitere Gedanken den Messias im Anzuge gewähnt? Lag da nicht viel näher eine ganz andere Begrüßung der Freundin als diese Lobpreisung?

Dem Geist dürfte der Verfasser genug zugetraut haben, wenn Elisabeth in der ehelich mit dem Davididen Joseph verbundenen Maria den Messias als kommend erkennt.

5) Über die verschiedenen *γονεις, πατηρ* u. s. w. in Luk. 1 u. 2 kommt Hilgenfeld mit der Bemerkung hinweg, daß „Joseph schon durch die Mitnahme der schwangeren Maria behufs des Zensuss (in Bethlehem) für Menschen die Vaterstelle für ihren Sohn übernommen hatte“ [vgl. 3, 23] (a. a. O. S. 228). Der Verfasser der KQ müßte sich also, obwohl er selber nach Luk. 1, 34 f. anderer Ansicht wäre, zu den Menschen gerechnet haben, die Joseph für den Vater Jesu hielten, da er ihn ausdrücklich so bezeichnet. Das ist doch mehr als unnatürlich, zumal mindestens nur das kurze *ως ερωλλετο* hinzuzusetzen gewesen wäre.

6) Doch „auch nach der Rückkehr nach Nazareth, die ausdrückliche Bemerkung, daß die Unterordnung Jesu unter das Elternpaar durch seine göttliche Herkunft nicht beeinträchtigt ward, was bei rein menschlicher Herkunft keiner Bemerkung bedurft hätte“ (a. a. O. S. 233) nach Hilgenfeld. — Offenbar findet allerdings der Verfasser die Unterordnung Jesu unter seine Eltern bemerkenswert; doch das konnte er auch ohne Gedanken an eine vaterlose Erzeugung Jesu einfach im Hinblick auf Jesu „göttliche Herkunft“ als des himmlischen Messias!

7) Mehr Recht dürfte Hilgenfeld mit seiner Erklärung des Verses 2, 51: *καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς* haben. Er meint zwar (a. a. O. S. 233) „das plötzliche Aufleuchten solches Gottesbewußtseins im Gegensatz gegen den als menschlichen Vater Geltenden in rätselhaftem Ausdruck, konnte auch für die Mutter nicht sofort verständlich sein“. Tatsächlich kann diese Stelle nicht als Beweis gegen die übernatürliche Geburt angesehen werden, da hier offenbar nicht mehr gesagt ist, als 2, 33: nämlich, daß Joseph und Maria nicht verstanden, wie Jesus plötzlich so reden konnte (semitischer Text!), und sich jetzt ebenso wunderten, wie damals, als Simeon und Hanna sich so mit ihrem Geheimnis — welches ja auch als das von dem Messiasberuf ihres Sohnes, von dem allein Simeon und Hanna wie auch hier Jesus sprechen, groß und heilig genug war — bekannt zeigten. Mit Resch u. a. diese Verse für unecht zu erklären, ist kein Grund vorhanden; für einen späteren Interpolator wären sie erst recht unbegreiflich, wenn man nicht eo ipso alle Interpolatoren für Dummköpfe halten will. In einem anderen als dem oben gegebenen Sinne aber sind diese Bemerkungen weder bei Ursprünglichkeit noch bei Nichtursprünglichkeit der vaterlosen Erzeugung Jesu im Text verständlich.

8) Direkt gegen Harnacks Aufsatz in ZntW. wendet sich noch Hilgenfeld am Schluß des betreffenden Festes seiner ZwTh. und weist darauf hin, daß in 1, 32 „nach nachdrücklicher Hervorhebung der Jungfrauschast wie 1, 27 die Nennung des Vaters David wirklich unbedenklich war, weil sie nur theokratisch verstanden werden konnte“; außerdem sei „ein wohlbedachter Fortschritt wahrzunehmen“ vom *vids ἐπιστου* (1, 32) zum *θρόνον Δαυειδ* und zu der schließlich deutlichsten Bestimmung betreffs der *δύναμις ἐπιστου*.

Was nun diesen Fortschritt betrifft, so dürfte dieser wohl weniger „wohl bedacht“ als einfach von der Situation gegeben sein. Sobald nämlich eine Frage nach näherer Aufklärung eingeschoben wurde, ergab sich der Fortschritt zu näherer Bestimmung des bisher nur Ange deuteten von selbst auch dann, wenn letz-

tere eine neue und gar nicht vom ursprünglichen Verfasser beabsichtigte war.

Die Auffassung des *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (1, 32) als „theokratische“ Bezeichnung bedürfte erst des Beleges aus der übrigen jüdischen Literatur. Dort dürfte es aber schwer fallen eine Stelle anzugeben, wo Davidsohnschaft nur theokratisch gemeint wäre.

Wenn 1, 32 David Jesu Vater genannt und 1, 27 bemerkt wird, Joseph sei *ἐξ οἴκου Δαβὶδ*, so liegt wohl nichts näher, als anzunehmen: derjenige, der 1, 27 und 1, 32 schrieb, habe Joseph nicht bloß für den angeblichen Vater Jesu gehalten!

Wir können — um nun unsererseits die möglichen Gegenbeweise für die Nichtursprünglichkeit von Luk. 1, 34 u. 35 zusammenzustellen — diese Stelle ebenso wie die, an denen Joseph „Vater“ Jesu (2, 33. 49), wie Zacharias Vater des Johannes 1, 67, und Joseph und Maria „Eltern“ Jesu (2, 41. 43) heißen, nur als entschieden für die Nichtursprünglichkeit des Berichts von der vaterlosen Erzeugung Jesu in KQ sprechend anführen.

9) Ferner kommt wohl hauptsächlich in Betracht Luk. 1, 45, wo der Verfasser der KQ die Maria durch die Elisabeth selig preisen läßt, „weil sie geglaubt habe, daß das von Jahwe Verheißene auch eintreten werde“. Der Verfasser hat also bestimmt nicht die Frage der Maria: *πῶς ἔσται τοῦτο*; 1, 34 geschrieben, da sie an Ungläubigkeit, selbst wenn man sie mit Hilgenfeld deutet, kaum etwas der des Zacharias 1, 18 *κατὰ τὴν γνώσομαι τοῦτο*; nachgibt. Das *γινώσκω* 1, 34 freilich anders als geschlechtlich — laut Altem Testament LXX — aufzufassen und für Unsinn im Munde einer Verlobten zu erklären, wie Hillmann will, nötigt nichts. Dennoch wird die Tendenz der auf die Antwort 1, 35 abzielenden Frage 1, 34 schon dadurch deutlich und sekundär, daß auch die Braut eines Davididen der göttlichen Verheißung eines Davidsohnes unmöglich mit dieser [ungläubigen] Frage begegnen konnte; brauchte doch diese Verheißung durchaus nicht schon für ihre Brautzeit zu gelten! Hätte der erste Verfasser der KQ also wirklich eine ungläubige Mutter des Messias haben wollen, die nicht gleich sagte: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* voller Gelassenheit, die

Mutter des als so übermenschlich erwarteten himmlischen Messias zu werden, so hätte er auch nur eine Frage wie des Zacharias *κατὰ τὴ γνώσομαι τοῦτο*, mit der Fortsetzung etwa: denn ich bin es doch nicht wert, ihr in den Mund legen können, und sie noch dazu gleich Zacharias dafür bestrafen lassen müssen! Diese Frage der Maria ist in jedem Fall im Zusammenhang sowohl mit Rücksicht auf die bevorstehende Ehe der Maria mit dem Davibiden Joseph als auch hinsichtlich des Verses 1, 45 sekundär.

10) Wir wollen zu weiterem Beweise dafür, daß von dem Verfasser der KQ nicht nur nicht die Verse Luk. 1, 34. 35 geschrieben sind, sondern auch Jesus für den natürlich erzeugten ehelichen Sohn Josephs und der Maria gehalten wurde, nicht Gewicht legen darauf, daß der Maria als Jungfrau die jüdische Sagung laut Philo de spec. legg. III, 31 und Mischna Ketuboth c. VII sel. 6 eine Reise zur Elisabeth verboten hätte — man kann dagegen einwenden, daß sie ja in Begleitung gereist sein kann, obwohl davon KQ nichts berichtet —; auch nicht darauf, daß Joseph und Maria als Brautleute schwerlich nach Bethlehern zum Stammeszensus (vgl. Joh. Weiß bei Meyer) gereist sein werden — die Verfechter der Echtheit der Verse Luk. 1, 34. 35 nehmen einfach mit Matthäus an, Joseph habe sich zum Schein mit Maria inzwischen vermählt, obwohl davon bei Lukas nichts zu finden ist, im Gegenteil ausdrücklich hier 2, 5 ebenso wie 1, 27 Maria die Verlobte des Joseph heißt; doch muß auf 2, 7 aufmerksam gemacht werden, wo ausdrücklich bemerkt wird: Maria gebart ihren Erstgeborenen, Jesus also ohne weiteres mit seinen jüngeren Geschwistern (Mark. 6, 3) in eine Linie gestellt wird; und auf die Tatsache, daß von einem Bedenken bei Joseph betreffs einer wunderbaren Schwangerschaft der Maria bei Lukas nichts verlautet!

Will man sich bei 2, 21 nicht wieder das Wichtigste hinzudenken, so vermißt man dort im jetzigen Zusammenhang eine Bemerkung bei *σπλημφθῆναι*, daß die Empfängnis göttlich und nicht menschlich bewirkt war.

Auf Grund aller dieser Beobachtungen — wir verzichten

darauf, die minder wichtigen, die außerdem bei Hillmann u. a. zu finden sind, hier zu wiederholen — dürfte, zumal für eine jüdenchristliche aramäische Quelle eo ipso eine Geburt aus göttlichem Geist ausgefloßen erschien und es sich nur noch darum handeln konnte, festzustellen, ob der Maria schon als Braut oder erst als junger Frau des Joseph die Verheißung des Davidsohnes, der der Messias sein sollte, überbracht sei, die Behauptung wohl begründet sein, daß die KQ von vornherein 1, 26 f. ein in Nazareth ansässiges junges Ehepaar, Joseph, den Daviden, mit der Levitin (vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter, S. 14 und zu Clem. Rom. ep. I, 32) Maria dem Leser vorgeführt hat, so daß Maria als (junge) Frau zu Elisabeth gereist ist, und nachher eine Bemerkung von der Scheinehe des Joseph mit der Maria zwecks Reise zum Zensur in Bethlehäm ebensowenig vermißt zu werden braucht, wie der jedesmalige Zusatz *ὡς ἐνομίζετο* zu *πατήρ* und *γονεῖς*.

Wenn Lukas die KQ in sein griechisches Evangelium in griechischer Übersetzung aufnahm, wie oben festgestellt, und auch die Verse 1, 34. 35 durchaus spezifisch lukianische Feder verraten, so ist klar, daß Lukas selber es war, der die Übersetzung so gestaltete, daß in 1, 27 und 2, 5 vom Verlobt- statt Verheiratetsein der Maria mit Joseph die Rede war, und der die Verse 1, 34 u. 35 einschob zu einer ihm notwendig erscheinenden Ergänzung.

Daß von Lukas die irrige Zeitangabe 1, 1—2, eventuell auch die Parenthese 2, 35<sup>a</sup>, die falsche Übersetzung *αὐτῶν* in 2, 22, eventuell auch die ganze Stelle 2, 22<sup>b</sup>—23 (vgl. Kommentar Meyer-Weiß) stammt, ist fast allgemein anerkannt; für den Zusammenhang der ursprünglichen KQ ist das von keiner Wichtigkeit.

Daß der paulinische Interpolator, den Hilgenfeld mit guten Gründen im Magnifikat und Benediktus 1, 55<sup>b</sup>. 76—79 feststellt, nun auch kein anderer als Lukas selber zu sein braucht, ist nach der bisherigen Untersuchung klar.

Erweist sich der Benediktus wegen 1, 64 als nachträglich eingeschobener rein jüdischer Psalm (Hillmann, Hilgenfeld s. o.), so

ist das sicher viel verständlicher bei der Annahme, daß diese Interpolation schon zu einer Zeit geschah, da die KQ noch im aramäischen Original vorlag, ja gar keine andere Annahme möglich, wenn man die jetzige spezifisch lukanische Sprache berücksichtigt (s. o.)!

Kurzum — wir haben, um unser Resultat noch einmal zusammenzufassen, festgestellt, daß es eine alte judenchristliche, aus dem Kreise der jerusalemischen Urapostel stammende aramäische geschriebene Geschichtserzählung gab über Jesu und des Täufers Geburt, die von Jesu vaterloser Erzeugung noch nichts wußte, ihn vielmehr zu Davids Geschlecht durch seinen Vater Joseph rechnete, Jesu Geburtsort in Bethlehäm annahm u. s. w.

Daß die ins Übernatürliche und Wunderbare hineinspielende Schilderung sehr wohl alt sein kann — abgesehen davon, daß KQ ja für alt gehalten werden muß wegen seiner altjüdischen Messianologie — beweist die ebenso von Lukas auf Augenzeugenberichte zurückgeführte, mit Wunderbarem und Übernatürlichem gefüllte Darstellung der Taten und Lehren Jesu, die nach unserer in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, III, S. 415—458 dargelegten Ansicht auf die alte aramäische AQ (älteste Quelle) zurückgeht, beweisen auch die später sehr bald viel weiter ausgesponnenen Apokryphen, denen gegenüber die Schilderung der KQ bei Luk. 1 u. 2 historisch erscheint.

Dafür aber, daß tatsächlich die älteste ursprüngliche und judenchristliche Ansicht von Jesu Abstammung noch nichts von übernatürlicher Geburt aus Geist enthielt, können noch folgende andere Gründe beigebracht werden, die zeigen, daß eine alte palästinensische KQ gar nicht anderer Ansicht sein konnte, wenn sie nicht gänzlich ihre Zeit hätte verleugnen wollen.

Wenn Hilgenfeld a. a. O. meint, die Überlieferung von der vaterlosen Erzeugung sei essenisch, weil viele Essener die Ehe verachteten, so wären dafür, daß sie die Geburt des Messias ohne Vater erwarteten, doch noch Beweise zu erbringen, zumal sonst Luk. 1 u. 2 durchaus nicht essenischen Charakter an sich trägt (Scheinehe!). Vollends die Geburt aus Geist auf den hier schreibenden palästinensischen Juden zurückzuführen, geht, wie



wir sahen, nicht an. Wir bemerkten schon, daß im Ev. sec. Hebr. der Geist Jachwes Mutter Jesu genannt wird, während wirklich triftige Gründe dafür, daß eine Vorgeschichte mit der übernatürlichen Geburt Jesu im Ev. sec. Hebr. gestanden habe, bisher noch nicht erbracht sind.

Für gewöhnlich werden in der heutigen Theologie die unangefochtenen paulinischen Briefe als älteste Urkunden des Christentums angesehen. Wie steht es hier mit der übernatürlichen Geburt Jesu? Jeder Unbefangene muß zugeben: Paulus weiß nichts von derselben! Im Gegenteil, er betont Gal. 4, 4 die Tatsache der gewöhnlich menschlichen Geburt Jesu „von einem Weibe“ (vgl. Hiob 14, 1; 25, 4<sup>b</sup>; Matth. 11, 11; Luk. 7, 28) und Röm. 1, 3; 9, 5 sein Erzeugtsein „aus Davids Samen“, ohne daß für ihn seine sonstige Ansicht von der Größe der messianischen Würde Jesu als des himmlischen, ja göttlichen (vgl. 2 Kor. 4, 6; 8, 9; 1 Kor. 15, 47 f. u. a.) Menschen dazu einen Gegensatz bildete. Beides ist für ihn ebenso vereinbar, wie für den Verfasser der KQ (s. o.)!

Doch noch ein bis zwei weitere Zeugen für diese Ansicht treten dem Paulus und dem Verfasser der KQ beglaubigend zur Seite: es sind die Verfasser der Stammbäume Matth. 1, 2—17 und Luk. 3, 24—38.

Wenn Resch recht hat mit der Annahme, daß schon in der KQ einer von diesen Stammbäumen gestanden hat, so bliebe noch der Verfasser des anderen als selbständiger Zeuge. Denn beide — man mag hier deuten so viel man will — der erste und dritte <sup>1)</sup> Evangelist haben sich sichtlich schon selber Mühe gegeben, sie mit ihrer Ansicht von der vaterlosen Erzeugung Jesu zu vereinbaren: Matthäus durch seine Veränderung des allein in 1, 16 als ursprünglich anzunehmenden *Ἰωσήφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας* in τὸν ἄνδρα *Μαρίαν* ἐξ ἧς ἐγεννήθη

1) Bei der Tatsache, daß Luk. 3, 23 ff. mitten in den Zusammenhang einer von ihm benutzten Quelle — mag man nun Markus oder Matthäus oder AQ annehmen — eingeschoben ist, bedarf es der Annahme eines nachlukanischen Redaktors für diesen Einschub nicht: das kann Lukas ebenso gut selber schon besorgt haben!

Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός; und Lukas etwas einfacher durch Hinzufügung des ὡς ἐνομίζετο in 3, 23 — beide Stamm-bäume wollen Jesum als Davids Sohn durch den Davididen Josef (dieser auch Matth. 1, 20) erweisen (Matth. 1, 1). Sie sind beide voneinander unabhängig. Der des Matthäus im Anschluß an die nur zu Matth. 1, 18—25 gehörige <sup>1)</sup>, weder zum ganzen ersten Evangelium noch zu der ganzen Vorgeschichte des Matthäus passende (Hillmann) Überschrift: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυείδ . . . . ist offenbar ein eventuell von Anfang an eingeschobener Bestandteil jener βίβλος gewesen, mit der Tendenz, die direkte Abstammung Jesu aus königlich davidischer Linie zu erweisen, allein auf das Alte Testament sich stützend; der Stammbaum, den Lukas Kap. 3, 22 ff. bringt, muß auf Grund anderer, eventuell authentischerer Quellen (Bethlehemitische Chronik?) ausgearbeitet sein und zeigt durch seine Hinaufführung bis Adam und Gott, wie der Verfasser die beiden Bezeichnungen Jesu, υἱὸς Δαυείδ und υἱὸς Θεοῦ, miteinander ohne Kenntniss der übernatürlichen Erzeugung durch den Geist Gottes zu vereinbaren bestrebt ist. Wenn schon unsere kanonischen Evangelisten die beiden Stamm-bäume nur mit den oben angegebenen Veränderungen in ihre Werke aufzunehmen vermochten, so beweist das,

1) Zahn, Einleitung ins N. T. II, 270 bestreitet entschieden Hillmanns Annahme, daß die Überschrift des Matthäusevangeliums allein der Genealogie gelte, und behauptet, daß sie sich auf das ganze Evangelium beziehe. Wenn man beachtet, daß das γενέσεως der Überschrift in 1, 18 wieder aufgenommen wird und es 2, 1 heißt: Ἰ. Χρ. γεννηθέντος, so bleibt doch wohl kein anderes Verständnis der Überschrift möglich, als sie als die einer βίβλος zu fassen, die die Geburtsgeschichte Jesu erzählte und aus der Matth. 1, 18—25 eventuell nebst 1, 2—18 Exzerpt ist. Es würde zu weit führen und ist hier nicht der Ort, ausführlich nachzuweisen, daß diese βίβλος, deren Überschrift Matthäus uns erhalten hat und aus der er in Kürze einen Auszug bietet, um an diesen die seiner Meinung nach notwendigen Ergänzungen und weiteren Berichte der Tradition anzuschließen, keine andere ist als die aramäische von uns bei Lukas 1 und 2 festgestellte KQ, die das Matthäus-Exzerpt deutlich voraussetzt; daß Matthäus dieselbe nicht ebenso wie der spätere Lukas genannt haben sollte, wäre nur un-natürlich.

in eine wie frühe Zeit die Abfassung der Stammbäume fällt, aus der auch KQ herzuleiten kein Bedenken vorliegt.

Ob in Mark. 6, 3 die übernatürliche Geburt vorausgesetzt wird, ist ebensowenig zu beweisen, wie das Gegenteil. Mit B. Weiß läßt sich sehr gut annehmen, daß Joseph früh gestorben ist, und daher Jesus „Sohn der Maria“ von den Leuten genannt wird, zumal Joseph in der ganzen evangelischen Geschichte nicht weiter vorkommt. Über die Ursprünglichkeit des *ὁ τέκτων*, *ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* Mark. 6, 3 gegenüber der Parallele Matth. 13, 55 *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται* <sup>1)</sup> *Μαριάμ* läßt sich streiten. Hält man mit Hilgenfeld Matthäus für ursprünglicher, so läßt sich die Veränderung des dortigen Satzes in den bei Markus kaum genügend erklären.

Warum macht Markus denn Jesus selber zum Zimmermann, obwohl Matthäus vom Vater diesen Beruf angibt? Einige Markushandschriften richten sich deshalb nach Matthäus an dieser Stelle, weil jedenfalls in späterer Zeit der Zimmermannsberuf für Jesus nicht mehr recht passend erschien. Schon Lukas übergeht vielleicht gerade aus dem Grunde die Markushgeschichte und ersetzt sie durch eine andere (Luk. 4, 15 ff.). Es kann daher die Sekundarität von Mark. 6, 3 ebensowenig behauptet werden wie eine hier bezugte Angabe der übernatürlichen Geburt (vgl. B. Weiß, Mark.-Evang. 1872, S. 201, Anm. 1).

Wie wenig auch das für Mark. 1, 1 in einigen Handschriften bezugte *υἱοῦ Θεοῦ* beweisen kann, ist aus dem *Ἀδάμ τοῦ Θεοῦ* Luk. 3, 38 ersichtlich (s. o.)!

Andererseits ist der Hinweis darauf, daß die AQ Jesus erst bei der Taufe den heiligen Geist erhalten läßt, ihn also nicht schon aus heiligem Geist geboren sein lassen könne (Hillmann u. a.), in Anbetracht von Luk. 1, 15, wo es vom Täufer heißt, er sei von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen, hinfällig, da man annehmen muß, daß der von Gott ebenso, wie der Täufer, angekündigte Mensch Jesus auch ebenso wie jener für das jüdische Bewußtsein ganz selbstver-

1) *λέγεται* entweder gehässig im Munde der Gegner, oder im Sinne des Hebr.-Evangeliums, weil *Gett* Mutter Jesu!

ständig von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen sein wird, und somit der Geschichte von der Taufe jedenfalls noch andere Motive zu grunde liegen<sup>1)</sup> (vgl. „Salbung“ Apg. 4, 27).

Dennoch dürfte es aus den schon vorher genannten Gründen als erwiesen gelten, daß auf dem judenchristlichen Standpunkt, der sich auch noch in späterer Zeit unter den sogenannten Ebioniten gehalten hat, die nicht weiter reflektierende Annahme natürlich menschlicher Erzeugung des Messias als Davidssohnes die urchristliche und älteste palästinensische Ansicht gewesen ist, wie sie, wenn nicht mehr bei Markus, so doch noch bei Paulus, den Verfasserin der Stammbäume Matth. 1, 1 ff. und Luf. 3, 23 ff. und dem Verfasser der KQ festzustellen ist.

Zum Schluß möge noch eine kleine Apologie zu gunsten der schon in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, III vertretenen Ansicht von den frühen aramäischen Quellschriften der auch hier erörterten Ansicht von der aramäischen KQ, die in Luf. 1 u. 2 vorliegen soll, zu gute kommen.

Triftige und zwingende Gründe gegen solche Anschauung sind bisher nicht vorgebracht worden. Die bisher vorgebrachten sind entweder willkürlich und gesucht, oder geradezu unzutreffend.

1) Wer mit Wernle, Dalman u. a. eine Übersetzertätigkeit unserer Evangelisten für zu gering ansehen zu müssen glaubt und für „starke Unterschätzung“ (Dalman a. a. O. S. 36) ihrer Tätigkeit hält, muß dann jegliche Abhängigkeit der Synoptiker voneinander oder anderen Quellen leugnen, was auf die älteste Erklärung ihrer Übereinstimmung mittels der göttlichen Inspiration hinausläufe. Wie gerade die Annahme einer Übersetzertätigkeit eine Geringschätzung der Evangelisten sein soll, ist angesichts der auch heute noch oft darauf beschränkten Tätigkeit mancher Gelehrten unbegreiflich. Diese Vorhaltung würde allein der ge-

1) Die Annahme der göttl. „Zeugung“ Jesu bei der Taufe, wie sie Ufener a. a. O. S. 45 ff. auf Grund der Variante zu Luf. 3, 22 für die ursprünglichere erklärte, ist jedenfalls eine spätere geistreiche Reflektion im Anschluß an Ps. 2, 7, da für jedes echt jüdische Bewußtsein feststand, daß die Bestimmung des Menschen *ἐκ κοιλίας μητρὸς* stattfinde; vgl. Paulus Gal. 1, 15.

läufigen synoptischen Erklärung gegenüber passen, welche sich bei einer gegenseitigen Abhängigkeit unserer griechischen Evangelisten, bei „Neuübersetzung des Markus“ und dergleichen beruhigt!

2) Wie bei diesem Einwande, so wird auch bei dem anderen, „daß derselbe Gedanke von verschiedenen Schreibern in verschiedenen Ausdrücken gefaßt werden kann“ (Dalman a. a. O. S. 39), einfach die ganze bisherige gelehrte Arbeit zur Lösung der synoptischen Frage übersehen, nur um einen so äußerlichen Scheingrund gegen semitische Quellen aufzustellen. Denn von „denselben Gedanken“ ist, wie längst festgestellt, bei den Synoptikern nicht bloß die Rede, sondern von denselben, bezw. ähnlichen Sätzen von oft wörtlicher Übereinstimmung ganzer Geschichten und vor allem von der Identität der allen drei zu grunde liegenden Disposition und Anordnung, welche auf nichts anderem als auf schriftlicher Abhängigkeit beruhen kann<sup>1)</sup>.

3) Dies besser berücksichtigend behauptet man nun, daß „das gelegentliche Zusammenstimmen der Synoptiker in griechischem Ausdruck darauf hinweist, daß die von ihnen benutzten Quellenschriften griechisch geschrieben waren“ (Dalman). Dieser Einwand kann aber ebensowenig als trüftig gelten, da wohl gerade nicht besser in Rücksicht auf das unter 1) Angeführte die oft wörtliche Übereinstimmung erklärt werden kann, als durch die Annahme von unabhängigen Übersetzungen eines gleichen Textes, die wo wörtlich und in das schon festgeprägte LXX-Griechisch von allen übersetzt wurde, oft so wörtliche Übereinstimmung ganz natürlich und von selbst ergeben mußten. Außer-

---

1) Denn aus der mündlichen Überlieferung mögen wohl einzelne Erzählungen und Aussprüche treu nach dem Gedächtnis sich wiedergeben lassen, aber daß eine Anzahl von über 100 Details, die oft nicht einmal in näherem Zusammenhange miteinander stehen, wie sie das Markusevangelium bietet, genau in der Anordnung des Markus (vgl. Bernke a. a. O., S. 195f.) den beiden anderen Synoptikern bekannt ist (vgl. auch „Theol. Stud. u. Krit.“ 1901, S. 427), läßt sich nur auf schriftliche Vorlage zurückführen, neben der natürlich mündliche Überlieferung von Einzelheiten nicht ausgeschlossen ist (vgl. Heinrich, Bergpredigt, S. 6).

dem braucht man nur noch dabei die auf der immer wieder wiederholten Lektüre einer ersten Übersehung (Markus!) sich bald ergebende feste Prägung gewisser besonders beliebter Geschichten und Worte (besonders seltener!) zu berücksichtigen, ferner das spätere Verfahren der Kanonisierung des Textes unserer drei Synoptiker, um das um so weniger auffällig zu finden.

4) Aus der Möglichkeit, daß „die Hebraisten werden wohl meist etwas Griechisch verstanden haben, aber die Hellenisten sehr oft kein Aramäisch oder Hebräisch“ (Dalman a. a. O.) — geht noch gar nicht hervor, daß nun „Hebraisten“ wie die ersten Jünger Jesu und die ersten Christen in Jerusalem fließend griechisch zu predigen und griechische Evangelienchriften zu verfassen vermochten. Für die hellenistischen Gemeindeglieder müssen laut Apg. 3 besondere hellenistische „Diaconen“ gewählt werden; nach Antiochia — laut Spittas Quellscheidung Cäsarea — wird der Hellenist Barnabas gesandt (Apg. 11, 23); Paulus, der als Hellenist (doch vgl. Zahn) am liebsten mit Hellenisten disputiert (Apg. 9, 29), muß in Jerusalem, um vom Volke ruhig angehört und richtig verstanden zu werden, aramäisch, die damalige palästinensische Volkssprache (vgl. Zahn, Einleitung I, S. 3—23), sprechen (Apg. 21, 40), wie denn auch Titus anno 70 durch einen Dolmetscher mit den belagerten Jerusalemern verhandelt laut Josephus, bell. jud. VI, 6, 2; und der römische Hauptmann in Jerusalem verwundert sich darüber, daß Paulus auch Griechisch versteht (Apg. 21, 37: Ἑλληνιστὶ γινώσκεις;).

5) Doch man glaubt eine Ansicht wie die übrigens ja durchaus nicht neue, sondern schon von Lessing (1784) und Eichhorn (1804) vertretene Ansicht von der aramäischen Quelle zu Markus u. s. w. einfach mit der Entgegnung abtun zu können, daß dagegen die ganze Überlieferung spreche.

Nun versichert aber sogar Zahn (Einleitung II, 208), daß die bekannte von Papias her bei Eusebius, Hist. eccl. III, 39, 15 erhaltene Überlieferung, die nach Zahn durch die bei Clemens Alex., Hypotyposesis zu 1 Petr. 5, 13 ergänzt und berichtigt werden muß, durchaus nicht „die Beobachtung späterer Kritiker, daß

Markus vielfach von einer älteren evangelischen Schrift abhängig sei“, ausschließt.

Und tatsächlich ist nicht zu bestreiten, daß Markus, wenn er auf Bitten der Zuhörer des Petrus in Rom das Evangelium, welches Petrus wie alle anderen Apostel verkündigte, bezw. die Haupttatsachen desselben, in möglichst authentischer Form den Römern schriftlich darbieten wollte, bei Abfassung dieser Schrift an eine schon ältere aramäische und daher als solche den Heidenchristen unzugängliche Aufzeichnung sich angelehnt haben kann, bezw., was das Einfachste, dem antiken Schriftsteller Nabeliegendste und für die Authentizität Vorteilhafteste war, diese aramäische Aufzeichnung in verständliches Griechisch übersetzt haben wird, nicht ohne daneben noch *ἄλλα ἐμνημόνευσεν* (Papias bei Eusebius) als Ergänzungen und Erklärungen einzufügen <sup>1)</sup>.

Die Frage, warum nicht Petrus selber, sondern Markus von den Römern darum ersucht wurde, legt es nahe, zu vermuten, daß wohl doch nicht, wie Zahn mit Keil, Dalmann (a. a. O. S. 48) u. a. will, das *ἐμνημεινὴς Πέτρον* bei Papias als bloße Folge der Abfassung des petrinischen Evangeliums von Papias gemeint sein wird <sup>2)</sup>, sondern tatsächlich Petrus in der Diaspora und vor etwas gebildeteren Heiden eines Dolmetschers sich bediente und Markus sein Dolmetscher

1) Aus dem Gesagten geht auch hervor, wie übertrieben und unzutreffend es ist, wenn Soltau („Unsere Evangelien“ 1901, S. 34) schreibt: „Nimmt man nun gar die Nachricht des Papias, daß Markus die Vorträge des (des Griechischen weniger kundigen) Petrus bei dessen Evangelisationsreisen verdolmetscht habe, in ihrem vollen Umfange an, so wird die Hypothese eines aramäischen Markustextes geradezu widersinnig.“ Leider wird ja oft auf diese Weise gegen unbequeme Ansichten anderer polemisiert: man macht sie sich zurecht, wie sie jedem widersinnig erscheinen müssen, und dann sind sie abgetan. Eine aramäische Quelle zu Markus ist noch lange kein „aramäischer Markus“, den Markus selber „für Heidenchristen“ (D. Holtmann, Leben Jesu, 1901) geschrieben hätte: der Dolmetscher des Petrus hat nach unserer Ansicht hier nichts mehr und nichts weniger getan, als sein Amt auch schriftlich — für Heidenchristen mit Zusätzen — ausgeübt. Was daran „widersinnig“ ist, bedürfte näherer Aufzeigung.

2) Zahn, Einleitung II, 209: „in und mit der Abfassung seines Buches wurde Markus Dolmetscher des Petrus“.

„geworden war“ (vgl. auch Irenäus, adv. haer. III, 10, 6; III, 1, 1. Tertullian, adv. Marc. 4, 5). Auch zu seinem an heidenchristliche Gemeinden Kleinasiens gerichteten Brief (1 Petr.) bediente sich ja Petrus der ein besseres Griechisch schreibenden Hand des Silvanus (so richtig Zahn, Einleitung II, 10). Mit welchen Gründen will man trotzdem behaupten, daß Petrus ein genügend gutes Griechisch gesprochen habe? — Der Petrus, der sich durch seinen galiläischen Dialekt im Hofe des Hohenpriesters in Jerusalem nicht hätte zu verraten brauchen (Mark. 14, 70), wenn er auch griechisch gekonnt, bezw. wenn ihm damals überhaupt die griechische Sprache nahe gelegen hätte!

So wenig aus alledem folgt, daß er — besonders später — überhaupt kein Griechisch zu sprechen und zu verstehen vermochte, so wenig würde aber auch die Tatsache, daß er keines Dolmetschers bedurfte, ergeben, daß alle Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte von Anfang an griechisch geschrieben sein müßten.

Daß im Markusevangelium tatsächlich nichts weiter als eine ursprünglich, eventuell nur zum Privatgebrauch hergestellte aramäische Aufzeichnung eines der Augenzeugen und Urapostel, bezw. ihrer mehrere, gewesen ist, die auch bei weiterer Verbreitung unter den aramäisch sprechenden Christen in durchaus ähnlicher Weise, wie noch zu den Zeiten des Papias und Justin die griechischen Evangelien, neben dem mündlichen Augenzeugenbericht nur sekundären Ansehens genoß, und selber als *λόγος φάρμακον* nur „einige“ (*ἕνα* bei Papias) Hauptereignisse der Geschichte Jesu und wirklich *οὐ μέντοι τάξει* schriftlich fixieren wollte, soll an einem anderen Ort ausführlich aus Inhalt und Darstellungsweise des Markusevangeliums selber nachgewiesen werden.



## 4.

## „Die Taufe für die Toten“ 1 Kor. 15, 29.

Von

Paul Dürselen, erstem Pfarrer an der Gnaden- (Kaiserin-Augusta-Gedächtnis-) Kirche zu Berlin.

Den Inhalt des vorangestellten Verses in das gleichzeitig genannte Thema zusammenzufassen, hat dem Verfasser die weite Verbreitung der damit wiedergegebenen Auffassung der Korintherstelle Anlaß gegeben. Die hinzugefügten Gänsefüßchen aber sollen anzeigen, daß der Autor vorliegender Erörterung sich mit jener Auslegung nicht einverstanden erklären kann. Zweck dieser Abhandlung soll der sein, dem teilweisen Präjudiz des Titels entgegenzutreten und zwar einerseits durch Widerlegung, andererseits durch Vorlegung einer Interpretation, welche, wie wir hoffen, das scheinbare Rätsel der paulinischen Worte auf einfache und natürliche Weise löst.

Die zahlreichen Auslegungen, welche die Stelle 1 Kor. 15, 29 erfahren hat, werden je durch einen von zwei Gesichtspunkten beherrscht. Man geht entweder historisch zu Werke und findet in des Paulus' Polemik die Anspielung auf eine Gepflogenheit, welche zur Zeit des Apostels in einem größeren oder kleineren Kreise der zeitgenössischen Kirche, jedenfalls aber am Orte der Briefadressaten, in der Stadt Korinth, wo die Bestreiter der paulinischen Auferstehungspredigt hervortraten, gehandhabt worden oder doch bekannt gewesen sei<sup>1)</sup>. Ohne geschichtliche Beziehungen

1) Die Erklärung, welche ebenfalls zur neutestamentlichen Zeitgeschichte greift, ein Taufen über Märtyrergräbern sei gemeint, wird aus geschichtlichen, grammatischen, dialektischen Gründen mit Recht vielfach zurückgewiesen. — Es ist auch auf Waschungen alttestamentlicher Art gedeutet worden. Hiermit ist jedoch, abgesehen von linguistischen Bedenken, des Apostels Stellung gegenüber gesetzlichen Veranstaltungen des Alten Bundes (Gal. 2), wie auch der vorwiegend heidnisch-kristliche Charakter der korinthischen Gemeinde (1 Kor.

zu suchen, lediglich reflektierenderweise gehen andere auf das dunkle Beweismoment der apostolischen Argumentation ein. Ihre Zahl ist groß und ihre Anschauungen vom Inhalte des Verses so verschieden, daß schon der ehrwürdige Bengel sagte, um letztere alle aufzuführen, habe man eine Dissertation zu schreiben für die *catalogos varietatum*. Es wird uns nicht schwer, auf diese Lösungsversuche hier nicht näher einzugehen, weil die meisten von diesen oft sehr scharfsinnigen Auslegern selbst erkennen lassen, daß sie von ihrer Auffassung doch nicht völlig überzeugt sind und allerdings die Umwege, welche sie machen, um einen einigermaßen annehmbaren Sinn zu Tage zu fördern, das Gezwungene des Resultats schon von ferne erkennen lassen, während doch auch hier die Wahrheit, wenn auch nicht an der Oberfläche liegend, doch auf einfachem geraden Wege erreichbar sein wird.

Wir wollen uns deshalb an die historische Hypothese halten. Es hat ein großes Interesse, sie auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, einmal wegen des geschichtlichen Verständnisses der christlichen Urzeit überhaupt, der paulinischen Theologie und der kirchlichen Auffassungsweise der ersten Gemeinde, sodann, weil diese Meinung sehr weite Verbreitung gefunden hat und in Geschichtswerke über Zeit und Lehre des Urchristentums übergetragen worden ist<sup>1)</sup>. Von unserem eigenen Verständnis der Stelle haben wir danach Rechenschaft zu geben.

Von Ambrosiaster also und Anselm bis auf Winer, Neander, Holsten, Heinrichi, Schmiedel und andere Moderne hören wir von einem Brauch, der zur Zeit des Paulus in christlichen Gemein-

---

6, 9. 10; 10, 14—21; 12, 2; 2 Kor. 6, 14 bis 7, 1) unvereinbar. — Durch Streichungen im Texte die Schwierigkeit aus dem Wege zu schaffen, ist ein unberechtigtes Vorgehen. Wir können deshalb Schmiedel nicht zustimmen, der zunächst am Bestande jener vermeintlichen Sitte festhält, dann aber doch mit den Worten schließt (Hand-Kommentar z. R. L., 2. Aufl., 1892, Bb. II. 1, S. 198): „Ist aber dies (sc. die Tolerierung des Gebrauchs durch Paulus) oder das frühe Auftreten der Sitte zu unwahrscheinlich, so wäre noch nicht mit *St.* 266—268 der Brief, sondern nur 15, 29 (bis auf *ἐπελ*) und (*καὶ*?) *ἡμεῖς* 30 für unecht zu halten, was leichter ist als mit *BLZ* (auch in *Lh.* *St.* 1890, 208—212) nur *ὕπερ τῶν νεκρῶν* und *ὕπερ αὐτῶν* zu streichen.“

1) Auch bei Hase.

den, sicher in Korinth, bestanden habe der Art, daß Lebende für Tote getauft wurden. Denn βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν beweise dies, da es nicht anders erklärt werden könne. Im „Apostolischen Zeitalter der christlichen Kirche“<sup>1)</sup> gibt Weizsäcker der Hypothese folgenden Ausdruck: „Die ganze Bedeutung, die man der Handlung (nämlich der Taufe) zuschrieb, erklärt sich aus einer Sitte, welche Paulus 1 Kor. 15, 29 erwähnt und mit welcher er offenbar einverstanden ist<sup>2)</sup>, welche daher auch nicht wohl als besondere Eigentümlichkeit der korinthischen Gemeinde angesehen werden darf: daß nämlich lebende Gemeindeglieder sich für Tote taufen ließen; die Stellvertretung konnte wohl nur angewendet werden, wo der Verstorbene sich vor seinem Tode zum Evangelium gehalten hatte; aber sie erscheint notwendig, weil er nur dadurch in der Auferstehung an Christus teilhaben wird.“ H. J. Holzmann schreibt: „Wie sehr der paulinischen Gemeinde die Taufe bereits als eine geheimnisvolle Vermittelung übernatürlicher Vorgänge galt, erhellt deutlichst aus der 1 Kor. 15, 29 bezeugten Sitte, sich zu Gunsten dritter, ja sogar Verstorbener taufen zu lassen, was seine direkte Analogie in den Riten späterer Mysterien hat“<sup>3)</sup>.

Dies die Hypothese. An sonstigen geschichtlichen Notizen, welche dieselbe etwa erhärten könnten, liegen nur einige Äußerungen von Kirchenvätern<sup>4)</sup> vor. Bei den Cerinthianern und Marcioniten soll es nach ihnen Gebrauch gewesen sein, Lebende für Tote zu taufen. Aber was wird mit diesen Zeugnissen bewiesen? Wer will sagen, ob die Häretiker nicht eben auf Grund ihrer Auslegung unserer Stelle zu jener abergläubischen Gepflogenheit gelangt sind? Oder, wenn ihr Brauch ursprünglich bei ihnen erwachsen ist, wie kann man, was jene zu ihrer Zeit an ihrem Orte taten, ohne weiteres einem Paulus und seiner korinthischen

1) 3. Aufl. 1902, S. 552.

2) Ambrosiaster: „Non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit.“ Heinrich, Handbuch 1888, 7. Aufl., S. 464, Anm.

3) „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ 1897, Bb. II, S. 181.

4) Epiphanius, haer. 28, 6; Chrysostomus, hom. 40 zu 1 Kor.; vgl. auch Tertullian, adv. Marcion. V, 10, und de resurr. 48.

Gemeinde beilegen, falls — was wir zu beweisen gedenken — nicht eine andere Übertragung unseres Verses angezeigt ist? Wir irren nicht, wenn wir behaupten, ein außerhalb unseres Textes liegendes zweifelndes Zeugnis für das Vorhandensein einer Sitte der Urgemeinde, Lebendige für Tote zu taufen, sei nicht vorhanden.

Befragen wir also unseren Text und zwar zunächst die Hauptworte *οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*. Daß diese Worte bedeuten können „diejenigen, die sich für die Toten taufen lassen, oder getauft werden“, unterliegt allerdings keinem Zweifel. In welchem Sinne *ὑπὲρ* dabei zu fassen sei, ist nicht von grundlegender Wichtigkeit. Es sei nur dabei daran erinnert, daß *ὑπὲρ* im Neuen Testament hier und da (vgl. Philem. 13) an *ἀντι* „anstatt“ zu streifen scheint. Ob das Interesse oder die Stellvertretung betont werden soll, der Sinn kann auf die bestrittene Annahme hinauskommen. Wenn Godet vom Subjektsbegriffe aus Einwendungen gegen die Möglichkeit macht, von vitarischer Taufe zu sprechen, so sind seine Einwürfe nicht stichhaltig. Nehmen wir nämlich an, Godets Auffassung des Begriffs *ποιεῖν* in der Frage *τί ποιήσουσιν* wäre die richtige — was wir übrigens nicht anerkennen, da dieselbe unseres Erachtens einfach demonstrierend besagt: „Welche vernünftige Absicht können diejenigen haben, welche sich taufen lassen?“ —, so daß herauskommt: „Welchen Nutzen werden diejenigen haben, welche u. s. w.“ Dann wäre immer noch nicht zu folgern, Paulus hätte von dem Nutzen derer sprechen müssen, welche verstorben waren, anstatt von demjenigen der Sichtauslassenden, wenn der Apostel mit seiner Argumentation jener angeblichen Sitte hätte gerecht werden wollen, weil doch für die Ersteren der Nutzen der Taufe durch den Gebrauch beabsichtigt worden wäre. Ist es nicht auch ein eigener Erfolg, von dem aus sich gut argumentieren ließe, wenn man für andere etwas erreicht? Ist die Befriedigung, geliebte Verstorbene durch das Opfer der Übernahme der Taufe selig machen zu können, nicht ein Resultat, auf dessen Grundlage man zurückschließen kann auf die in der Absicht der stellvertretend Eintretenden liegende Hoffnung der Auferstehung? War die Auferstehung nichts, mußte dann nicht dieser Fehlschlag auch für die Urheber des jedesmaligen Taufens ein herber Verlust sein? Die

Hoffnungen der zurückbleibenden Freunde der Verstorbenen bildeten also kein geringfügiges Moment; ja wir möchten behaupten, nur eine Beweisführung von der Seite der Wünsche der Lebenden aus konnte Zugkraft für die zweifelüchtigen Gegner haben. Diese glaubten nicht an Auferstehung. Sollte der Apostel also von dem Zustande der Toten aus Schlüsse machen, über den jene Zweifler gewiß sehr wenig geneigt waren zu philosophieren?<sup>1)</sup> Die Lebenden aber mit ihren Verhältnissen, Stimmungen, Hoffnungen, Handlungen boten allerdings den Anhalt, von wo aus sich wirksame Gegengründe geltend machen ließen.

Daß die Worte Pauli, wie sie dastehen, also auf die Annahme einer Sitte, Lebende für Tote zu taufen, führen können, läßt sich nicht bestreiten. Es wird demnach zu erörtern sein, ob der Apostel eine solche Gepflogenheit, von der er Kenntnis hatte, seinerseits gebilligt hat, ob er sie billigen konnte.

Man darf der Untersuchung hierüber nicht mit dem Einwurfe zuvorkommen, wie mehrere Ausleger tun, Paulus habe sich zwar für seine Person über die Natur der Sitte keinen Täuschungen hingegeben, er habe aber hier im Briefe vorläufig davon Gebrauch gemacht als von einem mehr oder weniger geeigneten Argumente, um dann späterhin, etwa bei persönlicher Anwesenheit in Korinth, Remedur eintreten zu lassen. Mit anderen Worten, er hat ein Auge zugedrückt, ja sogar beide Augen, indem er das innerlich Verurteilte im offiziellen Sendschreiben an die Gemeinde Gegnern gegenüber als ganz korrektes Beweismittel vorführte. Die Entgegnung ist verzweifelter als wenn man einfach feststellt, Paulus sei sich selbst nicht klar über die Verhänglichkeit des Unternehmens der korinthischen Taufkünstler gewesen. Die Auskunft tritt sogar der ethischen Qualität des Apostels zu nahe, weil sie ihm unwahrhaftiges Spiel zumutet. Er stellt hier etwas als Beweismoment hin, woran er in den Augen der Leser des Briefes nichts Tadelnswertes findet, das er aber innerlich durchaus

1) Es ist bemerkenswert, daß es für Paulus 1 Kor. 15 nur die Alternative gibt: *ἀνάστασις* oder *θάνατος*. Wie die Gegner sich den Zustand der Verstorbenen ohne eine *ἀνάστασις* vorgestellt haben, geht aus des Apostels Polemik nicht hervor.

vertwirft; ja er scheint der Sache eine so tiefe Wahrheit beizulegen als ein Beweisstück nur immer haben kann. Und doch ist dies derselbe Apostel, der Röm. 3, 8 in unvergänglicher Weise den Grundsatz an den Pranger stellt: *ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ!* Hätten dann nicht jene Leute, deren er dort Erwähnung tut — *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶν τινες ἡμῶς λέγειν* —, einen Beleg für ihr Urteil über den Apostel aus unserer Korintherstelle entnehmen können? Es gibt hier nur ein Entweder — Oder. Entweder Paulus hat um die Gefährlichkeit des Irrtums, wie sich solcher mystischer Überschwang in späteren Zeiten der schon katholisierten Kirche eingestellt hat, gewußt, und dann durfte er in keiner Weise, erst recht nicht, um zweifelnde Gegner zu blenden, davon Gebrauch machen; oder aber ihm selbst ist die gefährliche Bedeutung der Sache nicht zum Bewußtsein gekommen, wie dies energische Verteidiger der Stellvertretungshypothese auch annehmen; dann aber hat er sich, was wir nun erweisen wollen, mit der Geistesklarheit, die sonst bei ihm wahrgenommen wird, und mit dem Tenor seiner christlichen Erkenntnis in Widerspruch gesetzt. Tertium non datur. Vene ihm zugemutete Halbheit kann nicht bestehen.

Es ist also die Frage zu beantworten: Konnte der Apostel öffentlich und offiziell in einem Sendschreiben an eine ganze Gemeinde einer Sitte, Lebende für Tote zu taufen, seine apostolische Sanktion geben? Ist dies geschichtlich-psychologisch denkbar?

Der Plural *οἱ βαπτίζομενοι* läßt schließen, daß es sich um eine häufiger vorkommende Sache gehandelt hat. Paulus hätte auch vereinzelt vorkommende Fälle kaum als Argument benutzt, jedenfalls näher bezeichnet. Die Erscheinung muß außerdem allen, die Gegner mit eingerechnet, wohlbekannt gewesen sein. Sonst hätte man nicht ohne Weiteres verstehen können, was der Apostel meine. Dies paßt aber zu der Annahme, Paulus spiele auf das Vorkommen vikarischer Taufe an, sehr wenig. Denn, wenn ein solches Taufen stattfand, so konnte es nur sehr selten vorkommen. Vorhandene Zeugnisse besagen zwar, daß die Gemeinde, welche es dem Apostel zu sammeln gelang, nicht klein an Zahl gewesen ist (Apg. 18, 8—10). Aber dies ist immerhin doch relativ zu

verstehen. Der Zeitraum seit der Gründung der Gemeinde bis zur Abfassung des ersten Korintherbriefes — der Apostel legt Wert darauf, den Grund in der Gemeinde gelegt zu haben (1 Kor. 3, 6; 4, 15; 2 Kor. 1, 19) — umfaßt nur etwa fünf Jahre. Wie viele Gelegenheiten, bei denen jene angebliche Weise, sich der Taufe zu bedienen, möglich wurde, kann es in dieser kurzen Zeit in Korinth gegeben haben? Gewiß nicht viele. Und doch erfordert die einfache Hinstellung *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι* κ. τ. λ. eine ganze Reihe solcher Akte, welche schon eine Gewohnheit ausmachten. Es kann sich natürlich nur um Katechumenen handeln, die, als ihr Tod eintrat, vor ihrer Taufe standen und denen zu gut nun die nachträgliche Taufe an einem anderen veranstaltet wurde. Wie oft kann in dieser jungen Gemeinde der an sich schon seltene Fall eingetreten sein, daß ein Christgläubiger starb, bevor es möglich war, ihn zu taufen? War wirklich einmal ein Katechumene in Todesgefahr gekommen, wird man nicht die Taufe noch vor dem nahenden Ende beschleunigt haben, vielleicht gerade als Sterbesakrament? Es bleibt also nur der Fall eines ganz plötzlichen Todes übrig, der der Taufe zuvorkam — denn, wenn der Glaube nicht vorhanden war vor dem Tode, wie hätte man dann auch an stellvertretende Taufe denken können, was aller christlichen Ethik ins Angesicht geschlagen haben würde? Eine schnelle Taufe war übrigens damals ja noch etwas nicht Ungewöhnliches, als Apostel noch einfach auf das bloße Bekenntnis des Glaubens hin taufte. Kann man also dieser nüchternen Erwägung der geschichtlichen Verhältnisse gegenüber die Hypothese aufrecht erhalten, Paulus meine mit der von ihm angeführten Kategorie von Menschen, welche in den Worten *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι* κ. τ. λ. genannt werden, jene ganz extraordinären, hier und da vielleicht einmal berichteten Fälle von jähem Hinsterven von Katechumenen? Ist solche Vorführung aber an sich, geschichtlich betrachtet, ohne unwahres Aufbauen der Sache unmöglich, um wie viel weniger seitens eines übrigens dialektisch so geschulten Kenners, wie Paulus gewesen ist! Würde er seinen Gegnern ein so schwaches Vollwerk entgegengestellt haben? Hier ging es um eine große Sache, um ein Prinzip, bei dem der christliche Glaube in Frage kam

und des Apostels gesamte Verkündigung (B. 14). Alle sonst von Paulus vorgebrachten Argumente sind dementsprechend aus dem Großen genommen. Wie hätte sich dieser Beweis, entlehnt einigen statistisch kaum nachweisbaren Vorkommnissen von höchst ansehnlicher Natur, unter dem anderen schweren Rüstzeug ausgenommen? In der Tat, diese einzelnen Auswüchse traurigen Aberglaubens konnten, wenn sie damals überhaupt schon vorkamen, einem Paulus nicht gerecht sein als Mittel der Polemik in einer ernstesten weittragenden Frage.

Betrachten wir die Sache aber psychologisch noch tiefer von der paulinischen Theologie aus! Holzmann hat Recht mit der Behauptung, daß der Gedankenkreis des Apostels ein gutes Teil mystischer Elemente einschließe. Z. B. der Begriff Pauli von der christlichen Kirche als des Leibes des erhöhten Christus ist ein mystischer <sup>1)</sup>. Es fragt sich nur, was man unter Mystik dabei versteht. Wir können dem Apostel nicht eine Mystik zuschreiben, die in areopagitischem Sinne das Ich hinaussteigen läßt über alle Seelenfunktionen, ja über das Gefühl selbst hinaus zur Einheit des unterschiedslosen Absoluten, das der Mensch genießen, ja in dem er untergehen will. Pauli Mystik läßt ihn selbst und den Leser nicht den Grund klarer religiöser Vorstellungen, insbesondere von der Persönlichkeit Gottes und der Stellung Christi zu Gott und Menschen, aus dem Auge verlieren. Wir kennen nur eine Stelle, welche an die Gedanken der späteren Mystik anzuklingen scheint, 2 Kor. 12, 1 ff. Aber auch hier ist nicht die Rede von einem bewußten Streben nach Versenkung in die Gottheit, das etwa nachahmenswert wäre. Was Paulus dort anführt, ist ein Geschehnis, das er *ὄψαolu και ἀποκάλυψις* nennt. Eines ist jedenfalls klar, daß sich bei ihm die Mystik niemals mit der Magie verbindet. Nehmen wir als charakteristisches Merkmal der letzteren das Mechanische, so weiß Paulus von einem mechanischen Erzeugen religiöser, mystischer Erfolge nichts. Wer die Worte Röm. 10, 9 schreiben konnte, kennt keine mechanische Hervorbringung pneumatischer Effekte. Steht denn aber der Versuch, durch Tausen eines Lebenden eine Einwirkung auf einen Verstorbenen im Totenreich ausüben zu wollen, auf einer

1) Dieser Begriff in Beziehung zur Taufe bei Weizsäcker a. a. O. S. 551 u. 552.



anderen Basis als das lichtscheue Agieren antiker Neromanten oder moderner Spiritisten? <sup>1)</sup> Wir müssen demnach ablehnen, was Kabisch hier konstatieren zu können meint <sup>2)</sup>, „ein mechanisches Zustandekommen der Auferstehung, weil die Taufe als Begabung mit der lebenskräftigen Geistessubstanz des Christus und dabei ohne irgend welche eigene Tätigkeit dessen wirksam gedacht ist, dem sie zu Gute kommen soll“. Die paulinische Mystik beruht auf der Rechtfertigung des Subjekts, welche subjektive Glaubensenergie voraussetzt. Der Charakter ihrer Entstehung verliert sich in keinem Stadium der weiteren Entwicklung. Alles präsentiert sich objektiv-subjektiv. Andere weisen auf den paulinischen Spirituismus hin. Wir meinen die Sache deutlicher zu bezeichnen, wenn wir das subjektiv-ethische Moment betonen. Denn auch bei der magischen Auffassung des Textes gilt der Geist — freilich mechanisch wirkend — als hervorbringende Ursache.

Dies der allgemeine theologische Typus des Apostels bezüglich der vorliegenden Frage. Wie aber verhält sich nun im Besonderen die paulinische Erkenntnis und Lehrweise in betreff der Taufe zu einem Tausen Lebender für Tote? Denn hierauf wird es doch zuletzt vornehmlich ankommen, und es ist erstaunlich, daß diese Analogie so wenig beachtet wird. Paulus stellt dem Parteitreiben in Korinth gegenüber Kap. 1, 14—16 fest, daß er dort nur einige wenige durch Taufe in die Gemeinde aufgenommen habe. Seine Aufgabe, die er von Christo empfangen habe, sei, B. 17, nicht die zu taufen, sondern die, das Evangelium zu predigen. Sein Interesse konzentriert sich, s. auch 1 Kor. 1, 23, wesentlich auf den Inhalt seiner Predigt, auf Christus und auf die psychologische Reaktion derselben, auf den Glauben, Frieden, die Gerechtigkeit, Heiligung. Jene Handlungen, welche man später Sakramente genannt hat, traten diesen großen Fragen der evangelischen Verkündigung gegenüber bei Paulus sehr zurück. In-

1) Die neuerdings aufgekommene sogenannte christian science erwartet umgekehrt aus der transzendenten Welt eine Wirkung auf das irdische Leiden — im Grunde dasselbe Verfahren, mechanischer Gebrauch des Geistigen.

2) Kabisch, Eschatologie, S. 289f. bei Holzm ann a. a. O., S. 181, Anm. 1.

dessen hat der Apostel sich gelegentlich mit ausreichender Klarheit auch über Taufe und Abendmahl ausgesprochen, und zwar so, daß beides nicht aus dem allgemeinen sowohl objektiven wie subjektiven Charakter seiner gesamten Erkenntnis und Predigt herausfällt. Der Römerbrief enthält, eingeschlossen in die grandiose Darstellung seiner Verkündigung von Gnade und Gesetz, die für seine Auffassung klassische Stelle über die Taufe. Röm. 6 zeigt mit unanfechtbarer Klarheit, wie die Taufe sich in den großen Zug seiner evangelischen Predigtgedanken einfügt. Ihr Charakter ist danach durch und durch ethisch, gegen die Sünde gerichtet. Aus der Taufe folgt Kraft und Pflicht, der Sünde abzusagen. Sie gehört der Dogmatik wie der Ethik an. Die Brücke von der einen zur anderen ist Christus, der Gestorbene und Auferstandene. Der *αἰὼν μέλλων* ist mit der Auferstehung Christi angebrochen. Mit Christus ist der Getaufte der Sünde abgestorben und mit ihm in die Sphäre reinen göttlichen Lebens eingetreten. Ist der Wille aber nicht vorhanden bei jemand, mit seiner innersten Persönlichkeit auf dieses Wesen der Taufe einzugehen, so hat seine Taufe für ihn den Wert verloren und ist nicht, was sie sein soll. Dies gilt den getauften Christen. Wie ernst also mußte der Katechumene die bevorstehende Taufe nehmen! Sie mußte ihm als der große Wendepunkt in seiner ganzen Lebensrichtung erscheinen. Kann eine solche Verpflichtung jemandem abgenommen werden? Kann sie von einem anderen übernommen werden? Hieße dies nicht der Grundauffassung des Apostels von der Taufe das Rückgrat zerbrechen? Und nun für einen schon Toten! Nach Röm. 6 heißt diese Annahme dem Apostel etwas Ungeheuerliches, Unmögliches zumuten. Ein Toter kann sich nicht ethisch verpflichten und ein anderer kann es nicht für ihn tun.

Vergessen wir auch diesen Anderen nicht! Dieser Andere würde, wenn man die Sitte, sich in Stellvertretung taufen zu lassen, gelten lassen will, in jedem Fall zweimal getauft worden sein. Nur ein Christ konnte natürlich bezüglich der Stellvertretung in Frage kommen. Nur bei ihm bedeutete die Stellvertretungstaufe ein superfluum an Gnade und Geisteskraft, das dem Toten zu gute kommen konnte. Ein Nichtchrist hätte, wenn er

stellvertretungsweise getauft wurde, in diesem Geschehnis nur ein Theaterspiel sehen können, oder etwa — seine eigene Taufe. Es bleibt also bei der zweiten Taufe. Und ist dies nicht ein Ungedanke, daß jemand zum zweiten Male getauft wurde und das von Christen und unter offizieller Zustimmung eines Apostels wie Paulus! Weshalb empfindet man es so schwer, wenn katholische Priester es wagen, solche noch einmal zu taufen, die evangelisch bereits getauft worden sind? Nicht nur, weil wir mit Recht aus solchem Verfahren Verachtung der evangelischen Kirche herauslesen, sondern auch, weil wir darin zugleich finden, daß die Taufe durch Wiederholung degradiert, ihr Charakter herabgewürdigt werde. Darum bedienen sich auch jene katholischen Priester jetzt noch, in der Zeit materiellsten ultramontanen Wunderglaubens, weil sie selbst das Unwürdige einer zweiten Taufe fühlen, der Entschuldigung, man könne nicht wissen, ob die betreffende Person das erste Mal in korrekter Weise getauft worden sei. Und ein Apostel Paulus sollte in einem großen Sendschreiben an eine Gemeinde zur Widerlegung dogmatischer Irrlehren einem Verfahren das Wort geredet haben, durch welches einem Menschen, ja auch den Zeugen der Handlung, die Taufe in ihrer Bedeutung herabgesetzt werden mußte! War die Taufe ihrem hohen religiös-ethischen Wesen nach einem Katechumenen das höchste Erlebnis seiner Erdentage, ja von Bedeutung darüber hinaus, wie kann sie dann eine Zeremonie sein, die ihm nichts ist, einem Anderen dient? Wie mußte er von seiner ersten Taufe denken, wenn eine solche lediglich formelle Anwendung möglich war? War dann die erste Taufe für ihn von verpflichtender Kraft, oder vielleicht auch nur eine äußere Zeremonie, oder, was noch schlimmer, im heidnischen Sinne ein magisches Besäufel zur Rettung aus Höllequal ohne Nötigung des sittlichen Willens? Lassen wir also lieber des Apostels Anschauung von dem ethischen Charakter der christlichen Taufe gelten und lassen wir ihn auch an unserer Stelle der große Gegner der gesetzlichen Riten der Juden sein und der Vertreter evangelischer Freiheit und Gerechtigkeit in den heiden-christlichen Gemeinden!

Was bleibt nun übrig? Die Meinung, man habe hier die Bestätigung des Paulus für einen Gebrauch, Tote an Stelle

Lebender zu taufen, vor sich, ist unhaltbar. Was können wir nun als Lösung des Rätsels vorschlagen, welches unser Text den Lesern aufzugeben scheint? Daß andere Versuche als vergeblich bezeichnet werden müssen, wird von vielen Seiten anerkannt und ist schon zu Anfang betont worden. Es ist nicht schwer, die Blößen früherer Auslegungen der Stelle nachzuweisen, und, will der Kritiker seiner Vorgänger selbst eine Erklärung vorlegen, so ist er ebenso wie sie in Gefahr, den schnell herbeigeschafften Einwendungen seines Nachfolgers zu erliegen. Die einschlägigen Kommentare enthalten in dieser Hinsicht eine Geschichte von Angriffen und von Widerlegungen. Es sei uns gestattet, einen Weg einzuschlagen, der unseres Wissens zur Überwindung der vorliegenden Schwierigkeit noch nicht beschritten worden ist.

Die These der Gegner in Korinth lautet: „ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν“ (B. 12). Paulus hat sie auf doppelte Weise zu widerlegen gesucht, prinzipiell = theologisch (bis B. 28), dann, mit ἐπει anknüpfend, praktischer ad hominem (B. 29—32). Mit anbringender Mahnung (bis B. 34) schließt die Beweisführung über das „Daß“ der Auferstehung ab.

Aus dem realen Leben heraus argumentierend hält der zweite Abschnitt (B. 29 -- 32) den Zweiflern zwei Tatsachen als Gegenbeispiele vor, das unaufgeklärte Moment: τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζόμενοι κ. τ. λ., zweitens persönliche Erlebnisse aus dem vorbildlichen apostolischen Berufsleben, parallel angeschlossen durch καὶ ἡμεῖς (B. 30).

Zur Erschließung des ersteren Momentes, welches hier ja in Frage steht, halten wir uns an die nachfolgenden Richtlinien:

1) Der Gedanke von B. 29 muß eine Sache berühren, welche für die Auferstehungsfrage beweiskräftig war, und zwar parallel den aus des Apostels persönlichem Leben entnommenen Momenten.

2) Es muß sich demnach um eine allgemein bekannte, feststehende, in der allgemeinen Meinung bedeutsame Sache gehandelt haben, weil sonst nicht beweiskräftig.

3) Die Gegner der Auferstehungspredigt in Korinth müssen sich ebenfalls innerhalb der Einflusssphäre dieses Beweismittels befunden haben, wenigstens muß dasselbe auch für sie einen, vielleicht verehrungswürdigen, jedenfalls inhaltlich bedeutsamen Cha-

rakter gehabt haben, ebenso wie der offenkundige Opfermut des Apostels eine auch von ihnen nicht bestrittene Tatsache war. Die Argumentation hätte sonst, was bei Pauli dialektischer Schulung nicht zu erwarten, keine Zugkraft für sie besessen.

4) Welche Tatsache oder Einrichtung aber hatten sie noch gemeinsam mit der übrigen Christengemeinde? Was blieb diesen Leuten trotz aller sonstigen Zweifel noch ehrwürdig? Welches Band verknüpfte sie noch mit dem Namen Jesu Christi und seinen Jüngern? Denn, daß diese Gegner nicht heidnisch-philosophische Bezweifler der Auferstehungslehre waren, geht aus B. 12 klar hervor: *πὼς λέγουσιν τινες ἐν ὑμῖν ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;*“ wonach die Gegner noch als Mitglieder der Gemeinde gerechnet werden. Der Apostel würde auch wenig Wert auf den Widerspruch heidnischer Bestreiter der Auferstehung (vgl. Apg. 17, 32) gelegt haben, weil diese ja überhaupt die Wahrheit des Christentums leugneten<sup>1)</sup>.

Wenn wir diese Gedanken zu Grunde legen, so fordert der Geist der Hermeneutik von uns, den Begriff *οἱ βαπτίζόμενοι* zunächst ins Auge zu fassen mit der Frage, in welchem Sinne er zu deuten sei, damit jenen Grundsätzen genügt werde. Liegt in ihm jenes ehrwürdige Band, das zu suchen, allgemeine Erwägungen uns anhalten? Der einfache Sinn des *βαπτίζεσθαι*, der zu Tage liegt, ohne daß man aus der Ferne besondere Deutungen holt, ist der der christlichen Taufe. Die Taufe ist nun wirklich unter allen real erkennbaren Handlungen und Geschehnissen der christlichen Erfahrung grundlegend und in ihrer Bedeutung dem Wechsel enthoben. Sie ist das gemeinsame Band der Christen. Der Artikel aber in *οἱ βαπτίζόμενοι* braucht diese nicht anderen gegenüberzustellen, von denen das *βαπτίζεσθαι* nicht ausgesagt wird, sondern kann die Einzelfälle des Geschehens des gemeinsamen Erlebnisses bezeichnen, so daß von der Taufe die Rede ist, wie sie immer wieder zur Ausführung kam. Der Hinweis auf die christliche allgemeine Taufe erfüllt also die in Nr. 2 aufgestellte Forderung.

1) A. Bruckner, Die Irrlehrer im N. T., Mohr 1902, Sammlung gem. Vorträge und Schriften, S. 9, will die Gegner der Auferstehung nicht für Irrlehrer im eigentlichen Sinne halten.

Auch die Gegner der Auferstehungspredigt Pauli mußten die Taufe als grundlegenden Akt in ihrem eigenen Christentum für wichtig und wertvoll erachten und für das Band, das sie mit der übrigen Gemeinde zusammenhielt, um dessentwillen sie sich noch für Christen halten durften trotz ihres Widerspruchs gegen die ἀνάστασις. Hätten sie nicht so gedacht, so würden sie sich wohl abgesondert haben, Paulus aber hätte sie sicherlich nicht mehr als Gemeindeglieder behandelt und noch von τινες ἐν ὑμῖν gesprochen (B. 12). Da sie aber noch an ihrem Getauftsein festhielten, so gab sie der Apostel noch nicht auf, suchte sie zurückzuführen von ihrem Irrtum durch ausführliches Eingehen auf ihren Dissensus, und es lag ihm nahe, sie dabei gerade an die Bedeutung dieses fundamentalen, von ihnen noch anerkannten Merkmals des Christentums zu mahnen. S. vorher Punkt 1 u. 3.

Außer dieser allgemeinen Übereinstimmung des Gedankens an die Taufe mit den Voraussetzungen, welche die Argumentation des Apostels notwendig macht, rückt noch eine andere Erwägung die Taufe direkt in den nächsten Gesichtskreis. Nach der paulinischen Lehrauffassung hat die Taufe eine symbolische, ja eine reale Beziehung zu der Hoffnung, die der Apostel verteidigt, zur Auferstehung. Ihre Feststellung als Beweises für die Auferstehung hat nichts Befremdliches, ist natürlich, bei Pauli Gesamtanschauung zu erwarten. Nach der klassischen Stelle Röm. 6 besagt die Taufhandlung ein Untertauchen zum Tode des alten Menschen und ein Auftauchen zu neuem Leben in der Verbindung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus. Christus stirbt nicht mehr; der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9 ff.). Sein Leben ist Leben für Gott. So lebt der Getaufte mit Christo für Gott. Merkwürdigerweise, worauf Gewicht zu legen ist, entspricht nun die Ausführung in unserem Kapitel 1 Kor. 15 von B. 13 an diesem für Pauli Taufauffassung charakteristischen Gedankenkreise in weitem Maße. An unserer Stelle beginnt der Apostel, der Notwendigkeit, die These der Gegner voranzustellen folgend, mit Auferstehung und Christologie und knüpft daran sein Wort von den βαπτιζόμενοι und ihren Hoffnungen, wobei, umgekehrt wie der Schluß Röm. 6 gedacht ist, die Gegner von der richtig

aufgefaßten Taufidee aus auf die Wahrheit der Auferstehungs- predigt zurückzuschließen sollen. In Christo, sagt er, kommen alle zum Leben (B. 22). Christus lebt und vernichtet alle Feinde, auch den Tod als den letzten Feind, bis daß dann Gott alles in allen sein wird (vgl. auch Röm. 1, 4). Mit dem beweisenden *ἐπεὶ* wird nun die Taufe vorgeführt, als der die Gegner zur Selbstbesinnung zurückführende Beweis, die Taufe, welche eben die Auferstehung der Christen mit Christo, dem Besieger des Todes, zum Inhalt hat, welche der Eingang ist zu der großen vom Apostel vorausgesagten Zukunft.

Dieser Zusammenhang nach Analogie von Röm. 6 macht es in Verbindung mit den oben angestellten näheren Begrenzungen des Gedankens unseres Textes ganz klar, daß im Texte einfach von der regelmäßigen, allen Christen gemeinsamen Taufe die Rede ist.

Es ist mit dieser positiven Darlegung zugleich der gewichtigste Gegenbeweis gegen die im ersten Teile unserer Abhandlung schon eingehend widerlegte Annahme eines Taufens von Lebenden für Verstorbene in Stellvertretung erbracht. Wir müssen überhaupt jede Auffassung unseres Verses ablehnen, welche dem *βαπτίζεσθαι* irgend welche besondere Art des Taufens beilegen will. Paulus spricht lediglich von der christlichen Taufe überhaupt.

Was ist denn nun aber mit den Worten *ἰνὲρ τῶν νεκρῶν* anzufangen, welche doch eben in das *βαπτίζεσθαι* etwas Besonderes einzutragen scheinen? Sie sind eben nicht vereinbar mit dem Gedanken an die christliche Taufe, welcher feststeht, können darum kein Zusatz zu *βαπτίζεσθαι* sein. Hierin liegt unseres Erachtens die Lösung des scheinbaren Rätsels. Natürlich wollen wir nicht die ganz unhaltbare Hofmannsche Auffassung auffrischen, wonach die Worte *ἰνὲρ τῶν νεκρῶν* zu *τί ποιήσουσιν* gehören sollen. Die Worte gehören grammatisch weder zu *τί ποιήσουσιν* noch zu *οἱ βαπτίζόμενοι*, sondern sind einfach selbständig. Sie sind eine aus der Lebhaftigkeit der Beweisführung, die zum Dialog geworden ist, geborene Gegenfrage<sup>1)</sup>. Diese Auslegung ist sehr natür-

1) Derartige, fast abrupt erscheinende Fragen und Thesen sind geradezu charakteristisch für den bewegten paulinischen Dialog. Man lese daraufhin z. B. Röm. 3.

lich und hat gar keine Schwierigkeiten. Der Apostel sagt also: „Was werden die machen (dialektisch = logisches Futurum), was für einen Zweck können mit ihrem Tun die haben, die sich der Taufe unterziehen? Was für einen Sinn hat es, wenn Katechumenen sich zur christlichen Taufe melden? Welche Wünsche, Hoffnungen, Erwartungen schließt ihr Entschluß in sich?“ Und nun mit lebhafter, beinahe ironischer Gegenfrage, welche durch die Absurdität des Inhalts diesen selbst ausschließt: „Etwa den Toten zuliebe?“ „Tun sie das, wollen sie getauft werden, um des Totenreiches willen?“

Ἰπέρ hat dabei den Zweckbegriff, das Ziel des Handelns ausdrückend, vgl. Ilias 15, 660. 665; 22, 338; 24, 466; Od. 15, 261; ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς ὑπὸ Φιλίππου Dem. 4, 43 ed. Bekker in or. att.; im Deutschen zu vergleichen „für die Welt, für den Himmel jemanden erziehen“ u. Ä. — Die νεκροί, pointiert gesagt, das Wort gleichsam in Gänsefüßchen, sind in keinem Fall bildlich zu verstehen, sondern die vorher öfter erwähnten Toten, welche die Auferstehung nicht erfahren haben (B. 13) und, solange sie die νεκροί sind, auch kein Leben haben, also in ihrem Zustande das Gegenbild zur ἀνάστασις darstellen (s. die zweite Vershälfte); das Ziel gleichsam der Gegner der Auferstehung; denen Christus nicht mehr angehört; aus deren Kreise er auf-erweckt worden ist (B. 20 ἐγγύεται ἐκ νεκρῶν); deren Beherrscher als letzten Feind (der Tod personifiziert), B. 26, Christus besiegen wird. Sie sind die Einwohner des Hades.

Um ihretwillen, um sich zu ihnen zu gesellen, um ihr Reich zu erweitern, mit ihnen ein νεκρός zu sein im Hades, läßt man sich nicht taufen; kein Katechumene wünscht das, wenn er sich zur Taufe meldet. Auferstehung, Sieg über den Tod durch Christus, den Todbefieger, ist Ziel der christlichen Taufe. Auch die Gegner, als sie die Taufe beehrten, haben nicht anders gedacht. Es liegt in der Natur der Sache, daß man nichts Anderes will, wenn man sich taufen läßt, als Leben, Auferstehung mit Christo (s. diesen Gedanken in der zweiten Hälfte des Verses hart zusammengedrängt).

Die Taufe selbst also ist der mächtigste Gegenbeweis gegen die Leugnung der Auferstehung, und Paulus kann hoffen, nicht



vergeblich zu appellieren, wenn er die Gegner an dieses auch ihnen große und fundamentale Ereignis erinnert. Dieses Argument reißt sich aber inhaltlich durchaus natürlich ein in den ganzen Gedankenzug des Apostels und bildet hier im Besonderen das aus allgemeiner Erfahrung aller Christen geschöpfte Gegenstück zu den persönlichen Amtserfahrungen des Apostels, welche ebenfalls gewichtigsten Gegenbeweis gegen die Leugnung der Auferstehung ausmachen.

Im zweiten Satze des Verses kann das wiederholende *ὑπὲρ αὐτῶν* <sup>1)</sup> natürlich ebenfalls nicht zu *βαπτίζονται* gehören, hat vielmehr seine Stelle beim Folgenden. Dieser zweite Satz ist Wiederholung der Frage, emphatisch die Sache den Gegnern noch einmal zur genaueren Überlegung gebend. „Sagt an, ihr Gegner der Auferstehungsprebigt“, will der Apostel sagen, „wenn denn Tote wirklich schlecht hin nicht auferstehen, weshalb lassen sie (sc. die sich jedes Mal der Taufe Unterziehenden) sich denn überhaupt taufen?“ Zu verstehen ist solches Unternehmen doch eben nur, wenn ihnen als Hoffnungsziel das Leben in Christo vor sichwebt, der den Tod überwindet. Die Taufe selbst also, gemeinsam allen Christen, ultima ratio auch der Auferstehungsgegner, mit den Wünschen und Erwartungen, welche der Mensch für alle Zukunft an diese Einführung in die christliche Gemeinde knüpft, ist und bleibt der erste und lebendigste Protest gegen die Leugnung der Auferstehung! Der scharf zugespitzte Gegensatz des *μὴ ἐγελῆσθαι* der *νεκροί* gegenüber dem *βαπτίζεσθαι* beweist übrigens deutlich genug, daß der Apostel in dem *βαπτίζεσθαι* den Gedanken der Auferstehung sieht.

Mit energischem, fast enttäuschem Wiederholen des nichtgewollten Ziels *ὑπὲρ αὐτῶν* (oder noch energischer *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, s. Anm. 1) stellt der Apostel dann mit *καὶ ἡμεῖς* neben den aus dem Leben aller, welche zur Taufe kommen, entnommenen Gegenbeweis das Argument, welches in seinem persönlichen Amtsleben gegeben war, das aber ebenfalls vor aller Augen stand. „Für sie, für die Toten, sie als Ziel vor der Seele, was setzen auch

1) Die Lesart *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* — TR mit L Syr. — würde das Ungereimte der Zumutung noch mehr ins Licht stellen.

wir uns jede Stunde Gefahren aus?“ „Hätte ich“, will Paulus sagen, „bei meiner apostolischen Tätigkeit mit all ihren Strapazen und Gefahren (vgl. 2 Kor. 11, 21 ff.) kein anderes Ideal vor mir schwebend als dasjenige, das in dem Worte νεκροί liegt, welches kein Ideal ist, so würde ich das alles wohl unterlassen und der Ruhe nachgehen und Sicherheit.“ Ebenso wie das Sichtauslassen einen zureichenden Sinn nur hat bei Annahme des Auferstehungsglaubens und dann der Auferstehung, so ist auch des Apostels opferreiches Leben nur verständlich, wenn demselben jene Hoffnung als Antrieb innewohnte. Werden die Gegner sich der Beweiskraft dieser beiden in ihrer Objektivität unantastbar vor ihnen stehenden Momente entziehen können?

Der Gedankengang des Apostels ist demnach folgender: Die Auferstehung von den Toten besteht. Denn Christus ist auferstanden. Sein ist die Zukunft, das Leben, der Sieg über den Tod, mit der Endvollendung in Gott, der einst alles in allen sein wird, „ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι; ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ἴδραν; καὶ ἡμεῖς ἀποθνήσκω κ. τ. λ.“ „Denn, was für einen Sinn kann es haben, wenn Menschen sich der Handlung der Taufe unterziehen? Geschieht das dem Totenreich zuliebe? Wenn doch nun, nach der Gegner Behauptung, Tote schlechthin nicht auferstehen, was lassen sie sich taufen? Für sie, den Toten zuliebe setze auch ich persönlich mich nicht stündlich Gefahren aus. Vergesse nicht, daß täglich der Tod mein Gefelle ist . . .“

Der Gedankenzug von B. 12 ab ist also einheitlich. Der persönlichen Wendung der Rede gemäß erwärmt und belebt sich der Stil zu außerordentlicher Bewegtheit. Die Argumentation erhebt sich bis zu dem Pathos der gewaltigen Schlussmahnung: *μη̄ πλανᾶσθε . . . ἐκνήψατε δικαίως καὶ μη̄ ἁμαρτάνετε κ. τ. λ.* — ein mächtiger Redestrom voll edler Leidenschaft, durchsichtig, anschwellend, über Gedankenblöcke stürzend, bis er brausend in ein anderes Bett eintritt (B. 35 ff.).

## 5.

## Die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum nach ihrer Bedeutung für die Homiletik und Rabanus Maurus als Prediger.

Von

J. A. Knaake, Pastor in Falkenberg bei Dommigsch.

### 1. De institutione clericorum.

Das Ansehen, welches die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum um ihrer praktischen Brauchbarkeit willen im Beginn des Mittelalters genossen hat, sichert ihr eine bleibende Stätte in der Geschichte der Homiletik. Die Abhängigkeit, in welcher Rabanus dabei von seinen Vorgängern steht, bekennt er selber in der Vorrede, wo er sagt: *nec per me quasi ex me ea protuli, sed auctoritati innitens maiorum, per omnia illorum vestigia sum secutus. Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Joannem, Damasum, Cassiodorum et caeteros nonnullos, quorum dicta alicubi in ipso opere, ita, ut ab eis scripta sunt, per convenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum meis verbis propter brevitatem operis strictim enuntiavi. Interdum vero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quaedam sensu meo protuli.* Nach den letzten Worten könnte man annehmen, daß er in seiner Homiletik wenigstens einige Originalität und Produktivität bewahrt habe, wie denn auch Ehrstlieb (Homiletik S. 27) urteilt: „Bei Rabanus kommen Augustins Vorschriften nebst eigenem wieder zum Vorschein.“ Wie Ehrstlieb beschränken Leng, Rothe, Dosterzee, Th. Harnack und Hering die Abhängigkeit des Rabanus in homiletischer Hinsicht auf Augustins Schrift De doctrina christiana. Krauß, Achelis und Einsenmayer weisen auch auf Gregors I. *pastoralis cura* hin; aber das Maß dieser Abhängigkeit wird nicht völlig klargestellt. Dies letztere darzulegen ist der Zweck dieser Zeilen.

Für die Homiletik kommt nur das dritte Buch in Betracht, während die beiden ersten von den Äußerlichkeiten des Klerus und Kultus handeln, encyclopädisch nach Art des Isidor von Sevilla und in vielfacher Übereinstimmung mit seinen Schriften: *Ethimologiae* und *De orig. offic. lib. II.*

Von der Persönlichkeit des Predigers handelt Rabanus im ersten Kapitel des dritten Buches und er fordert vornehmlich drei Dinge von ihm: *scientiae plenitudinem, vitae rectitudinem et eruditionis perfectionem.* Dieses Dringen auf die geeignete Persönlichkeit als erste Bedingung segensreichen Wirkens ist anzuerkennen; denn danach der Mann ist, ist auch seine Kraft. Von den Worten jedoch: *Nulla ars doceri praesumatur, nisi prius intenta meditatione discatur,* bis gegen den Schluß ist das Ganze wörtlich aus Gregors I. *past. cura I, c. 1 u. 2* genommen.

Vom 2. bis 17. Kapitel handelt Rabanus von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung. Das dritte Kapitel ist aus Augustin *De doctrina christiana II, c. 5 u. 6,* das vierte Kapitel aus demselben Werk *II, c. 7* und *I, c. 36 u. 37* entnommen.

Vom 18. bis 26. Kapitel werden die *artes liberales* behandelt, die durch Alkuin zum Gemeingut der Klosterschulen gemacht worden waren. Homiletisch ist das 19. Kapitel wichtig, weil es von der Rhetorik handelt. Rabanus definiert das Wesen derselben so: *Rhetorica est, sicut magistri tradunt, saecularium litterarum bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus.* Besser hatte schon Isidor sie erklärt, indem er (*Ethim. II, c. 1*) diesen Worten hinzufügt: *ad persuadendum iusta et bona;* denn dadurch war der Mißbrauch ausgeschlossen, daß sie zu einer Kunst herabgewürdigt würde, die schlechtere Sache zur besseren zu machen. Rabanus muß sich daher über den möglichen Mißbrauch der Redekunst und die Berechtigung dieser weltlichen Wissenschaft in der Predigt des göttlichen Wortes aussprechen. Er urteilt: *Nec utique peccare debet arbitrari, qui hanc artem in congrua aetate legit, quique eius praecepta servat in dictando ac proloquendo sermonem; immo bonum opus facit, qui eam ad hoc pleniter discit, ut ad praedicandum verbum dei idoneus sit.* Dies ist ganz im Sinne Augustins, aus dem der übrige Teil des

19. Kapitels abgeschrieben ist (De doctr. IV, c. 1). Augustin aber hat das Verhältnis der Rhetorik zur Homiletik und Predigt darum schief aufgefaßt, weil er gar nicht die Redekunst nach ihrer idealen Seite vor Augen hat, wie Quintilian sie erstrebte, sondern er denkt nur an die Praxis seiner Zeit, wie er sie selber gelernt und gelehrt hatte, jene *victoriosa loquacitas* (Confess. IV, c. 2), bei welcher *structurae qualitas et quantitas verborum* die Hauptsache war (*principia rhetorices* c. 1). So oft man aber in der Rhetorik nur eine bloße Stilistik und Deklamierkunst gesehen hat, ist auch ihre wahre Bedeutung für die Homiletik verkannt worden bis auf unsere Zeit.

Die Dialektik definiert Rabanus im 20. Kapitel so wie schon Isidor (Ethimol. II, c. 22); sie ist dem Kleriker notwendig zur Beweisführung und zur Widerlegung der Häretiker und ihrer Sophismata. Dann folgen wörtliche Anführungen aus De doctr. II, c. 31 u. 32. — Die Behandlung der übrigen *artes liberales* in der traditionellen Weise hat für die Homiletik keine Bedeutung.

Im 27. Kapitel, welches *de acquisitione et exercitio virtutum* betitelt ist, erscheint nur diese Stelle bemerkenswert: *Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito, tantum nocet, si non et valet contradicentibus resistere. Sed ex duobus imperfectis magis eligo sanctam rusticitatem, quam eloquentiam peccatricem.* Der erste Satz stammt aus einem Briefe des Hieronymus an Paulinus, der zweite aus dem an Nepotianus (Hieronymi opp. Francof. 1684, tom. III, 5 G und I, 10 F). Dies Urteil über die Verebsamkeit kann bei Hieronymus nicht auffallen, der leidenschaftlich, wie so oft, sie im Brief an Damajus einen Teufelsfraß oder Satansbraten nennt, während er doch, die Gesetze der Rede fühlend, von einem guten Prediger fordert, daß er *iuxta opportunitatem loci, temporis et personae* seine Zuhörer erbaue.

Von Kapitel 28—36 hat nun Rabanus ganz aus Augustin De doctr. christiana abgeschrieben und zwar stammt Kap. 28 aus I. IV, c. 4 u. 5; Kap. 29 aus I. IV, c. 6. 8 u. 9; Kap. 30 aus IV, 10; Kap. 31 aus IV, 10. 11. 12. 13; Kap. 32 aus IV, 17 u. 18; Kap. 33 aus IV, 19; Kap. 34 aus IV, 20;

Rap. 35 aus IV, 22. 23. 24. 28; Rap. 36 aus IV, 28 u. 29. Nur im 35. Kapitel ist ein Zusatz von Rabanus. Nach den Worten: Grande autem genus plerumque pondere suo voces premit, sed lachrymas exprimit (De doct. IV, 24), fügt Rabanus hinzu: et hoc unde, nisi quia veritas sic demonstrata, sic defensa, sic invicta delectatur? Es liegt etwas Fruchtbares und Tiefes in dem Gedanken, daß die Wahrheit es ist, die den großen Stil hervorbringt. Denn die Wahrheit hat immer etwas Erhabenes, das innere Zeugnis ihrer Unbesiegbarkeit hat etwas Erhebendes, und daraus quillt die edle Begeisterung, die den großen Stil als berechnete und für die Sache passende Form wählt. Aber Rabanus selber hat die Tragweite dieses Gedankens weder erkannt, noch auszuführen versucht.

Das 37. Kapitel de discretione dogmatum iuxta qualitatem auditorum ist aus dem dritten Buch von Gregors past. cura abgeschrieben und zwar aus dem Prolog und den admonitiones 1—16, derart, daß Rabanus bei den längeren Ermahnungen immer den ersten Satz und nachher aus dem Folgenden eine Stelle entnimmt, die ihm am wichtigsten zu sein scheint. Im ganzen ist die Auswahl zu loben, denn Gregor ist manchmal recht breit. Aber bei der 16. admonitio bricht Rabanus plötzlich mitten im Satze ab, während Gregor 36 Ermahnungen anführt. Ob Rabanus oder die späteren Abschreiber an dieser Lücke schuld sind, ist eine textkritische Frage, die ich nicht entscheiden kann.

Kapitel 38 handelt vom Kampf der Tugenden und Laster und geht auf die für die mittelalterlichen Moralpredigten wichtige Stelle bei Gregor I., Moralia I. 31, c. 31 zurück.

Endlich das 39. Kapitel: Quod oporteat postulari a domino possibilitas praedicandi, ist wieder aus de doct. christ. IV, c. 15 abgeschrieben.

So erscheint Rabanus hier wie in seinen Predigten als ein Mann ohne Schöpferkraft und Eigenart. Er beugt sich vor der Autorität der großen Kirchenlehrer und sammelt ihre besten Gedanken, nicht ohne verständiges Urteil über das Brauchbare, aber ohne sie innerlich zu verarbeiten. Diese Schätze bleiben ein totes Kapital, von einem Geschlecht dem anderen überliefert. Die Un-

selbständigkeit der Forschung charakterisiert diese Arbeit des Rabanus sowie die ganze scholastische Predigtweise mit ihrer Blumenlese aus den Kirchenvätern.

## 2. Rabanus Maurus als Prediger.

Die gleiche Unselbständigkeit, welche Rabanus Maurus als Homiletiker in seinem Werk *De institutione clericorum* und als Katechet in seiner Schrift *De disciplina ecclesiastica* zeigt, finden wir in seinen Predigten wieder. Wir besitzen zwei Sammlungen davon; die erste ist dem Erzbischof Haistulph von Mainz, die zweite dem Kaiser Lothar gewidmet. Eruel hat sich in seiner Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter S. 56 ff. mit der ersten Sammlung eingehender beschäftigt und die Quellen für den größeren Teil derselben bei Augustin, Casarius von Arles, Maximus von Turin, Leo I., Gregor I. und Beda nachgewiesen, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen und ohne sie zu erreichen. Eine eigentliche homiletische Beurteilung findet sich bei ihm nicht. Die zweite Sammlung erwähnt er nur kurz und urteilt, „daß wir es in dieser Sammlung, welche gleich allen Arbeiten Rabans der Hauptsache nach nur Kompilation ist, nicht mit Predigten, sondern nur mit erbaulichen Auslegungen und Betrachtungen zu tun haben, die zu frommer Privatlektüre bestimmt sind“. Auch Albert hat in seiner Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther II, S. 65 ff. die zweite Sammlung nur kurz erwähnt. Die erste Sammlung hat er sehr günstig beurteilt, da er diejenigen Predigten, deren Quelle Eruel nicht nachgewiesen, für das Werk des Rabanus ansieht. Das Resultat seiner Untersuchung ist daher im ganzen ein verfehltes.

Um sich über die homiletische Unfähigkeit des Rabanus klar zu werden, muß man von der zweiten Sammlung ausgehen. Zunächst hat er eine Anzahl wirklicher Predigten aus den Kirchenvätern abgeschrieben; und zwar aus Leo I. drei, nämlich *Leos De pentecoste sermo 2: Plenissime quidem* und *sermo 3: Hodiernam, dilectissimi*, und *De ieiunio Pentec. sermo 2: Dubitandum non est*, — bei Rabanus nach der einzigen Ausgabe

seiner Werke, die übrigens viele Druckfehler enthält, Köln 1626, tom. V, p. 668<sup>a</sup>, 669<sup>a</sup>, 735<sup>b</sup>.

Aus den 40 Homilien Gregors d. Gr. hat Rabanus folgende entlehnt: p. 645<sup>a</sup> (Joh. 10, 12 f.) aus Hom. 14; 628<sup>b</sup> (Mark. 16, 1 f.) aus Hom. 21; 639 (Joh. 20, 1) größtenteils aus Hom. 22; 630<sup>a</sup> (Luk. 24, 13) aus Hom. 23; 633<sup>a</sup> (Joh. 21, 1) aus Hom. 24; 635<sup>b</sup> (Joh. 20, 11) aus Hom. 25; 641 (Joh. 20, 19) aus Hom. 26; 669<sup>b</sup> (Joh. 14, 23) aus Hom. 30. Als Vorgänger im Abschreiben hatte er dabei den Beda, der seine Osterpredigten über Mark. 16, 1 und Luk. 24, 13 ebenfalls aus Gregor entlehnt hat. — Rabanus mußte aber die Homilien des Gregor beim Abschreiben verschlechtern, weil das persönliche Verhältnis Gregors zu seiner Gemeinde nicht auf andere übertragbar war. Der herzliche und vertraute Ton, in welchem Gregor von seinem körperlichen Leiden zu seinen Hörern reden und dabei ihrer Teilnahme gewiß sein durfte, konnte von Rabanus nicht angeschlagen werden, und so hat er diese Stücke einfach weggelassen. Hier ist als ein Hauptmangel der Predigten des Rabanus hervorzuheben, daß die religiöse Persönlichkeit des Predigers überhaupt nicht hervortritt. Darum fehlt es an Kraft, an Leben und an innerer Wahrheit. Es bleibt alles objektiv und läßt darum kalt. Diese ganze Arbeit steht mehr im Dienste des Kultus, des Kirchenjahres und der Zeremonien als im Dienste des Seelenheils und des Reiches Gottes. Im großen und ganzen gehört dieser Mangel religiöser Persönlichkeiten der katholischen Predigt überhaupt an. Und wenn je einmal die Persönlichkeit hervortritt, so ist es mehr die Lebhaftigkeit des Temperaments, eine originelle Seite des Geistes, oder ein starkes sittliches Empfinden innerhalb des natürlichen Gewissens und allgemein menschlicher Moral, als wahrhaft christliches religiöses Leben. Gregor d. Gr. ist der letzte Kirchenvater, noch einmal eine bedeutende Persönlichkeit voll schöpferischer Kraft und durchweht von dem Geiste antiker Bildung. Sein jüngerer Zeitgenosse Isidor von Sevilla ist schon der Vater der Scholastik, der, selber unproduktiv, die Väter der Kirche unbedingt verehrt und ihre Weisheit sammelt wie ein Schüler. Beda und



Paulus Diakonus gehen auf dieser Bahn weiter, und Rabanus bezeichnet die Stagnation der katholischen Predigtweise für die folgenden Jahrhunderte. Nach dem Maße meiner beschränkten Bibliothek habe ich die Wiederkehr des traditionellen Predigtinhaltes in der katholischen Kirche bis zu den Homilien des Papstes Clemens XI. durch alle Jahrhunderte verfolgen können.

Zu dieser Erstarrung in toter Überlieferung hat allerdings das Perikopensystem, welches Gregor d. Gr. einführte, nicht wenig beigetragen. Die Perikopen, die doch zunächst nur für liturgische Vorlesung bestimmt waren, wurden zu obligatorischen Predigttexten; das eigentliche Wesen der Predigt, als einer Schöpfung des heiligen Geistes, eines freien Ergusses des christlichen Glaubens und Lebens, ward erstickt von dem Übergewicht des Kultus. Dies tritt schon bei Casarius von Arles stark hervor. Beda aber ist es, der in der abendländischen Kirche die Auslegung des Textes, die Erklärung des kodifizierten Buchstabens, zur Hauptsache in der Predigt macht. Seine Homilien sind, soweit sie von ihm stammen, erbauliche Paraphrasen, die aller rednerischen Kraft ermangeln, wie solche doch den Auslegungen des Chrysostomus eigen ist.

Aus Bedas Homilien (opp. Colon. 1612, tom. 7, p. 1 sqq.) hat Rabanus teils mit Auslassungen, manchmal den Anfang und Schluß hinzufügend, folgende Predigten entlehnt: tom. V, p. 627 (Matth. 28, 1) aus Beda tom. 7, p. 1; p. 648<sup>a</sup> (Joh. 16, 16) aus 7, 16; 652<sup>b</sup> (Joh. 16, 5) aus 7, 19; 657<sup>a</sup> (Joh. 16, 23) aus 7, 23, wobei Beda wieder zum Teil aus Augustin abgeschrieben hat. Rabanus fügt hier, wie auch an anderen Stellen eine Erklärung ein, die beispielsweise angeführt sei. Er sagt zu Vers 24: „Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen“, quia, qui petit, quod ad supernam salutem et gaudium aeternum non pertinet, nihil petere videtur ad comparationem illius petitionis, quam petere debuit. Dies zeigt, auch wenn selbst dieser Zusatz aus einer fremden Quelle entlehnt wäre, das Bestreben Rabans, dem Mißverständnis des Textes bei den Hörern nach Möglichkeit zu begegnen und alle rednerischen Wendungen der Sprache nach ihrem eigentlichen Sinne klarzulegen.

Dies tritt besonders bei der Erklärung der bildlichen und übertragenen Redewendungen der Bibel hervor; Rabanus bedenkt aber nicht, daß er dadurch die Sprache selbst ihrer Schönheit entkleidet, und daß es ein Fehler ist, wenn der Prediger seinen Hörern nichts zu denken übrig läßt und der Phantasie keinen Spielraum gewährt. Möchten die Gemeinden damaliger Zeit noch so niedrig stehen in der christlichen Erkenntnis, so sehen wir bei Rabanus doch nur, daß er sich herabläßt zu dem Volke als wie zu unmündigen Schülern, ohne das Volk herauszuziehen auf eine höhere Stufe und es religiös zu erheben. Es ist dies ein falsches Liebäugeln mit dem gemeinen Manne, was man oft als Volkstümmlichkeit rühmt, während es doch nur ein Herabsinken der Predigt bezeichnet. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Bischof Pinytus auf Kreta in dieser Hinsicht warnend gesagt: *non semper lacte populos nutriendos, ne quasi parvuli ab ultimo occupentur die, sed et solido vesci debere cibo, ut in spiritualem proficiant senectutem.* (Hieronymus, catal. script.)

In der Homilie p. 658<sup>a</sup> über Luf. 11, 5 f. nimmt Rabanus wie auch sonst öfter logische Termini mit auf, z. B. *comparatio est a minore*, weil dies auch bei Beda steht, der es aus seinen Kommentaren in seine Homilie 7, 26 herübergewonnen hat. Dies ist eine Geschmacklosigkeit, welche die Schulbänke nicht vom Altare zu scheiden weiß. Bei Luf. 11, 9 versucht Rabanus wenigstens dem Worte: „Bittet, so wird euch gegeben u. s. w.“ eine konkrete Wendung und den Bitten der Gemeinde eine bestimmte Richtung zu geben, indem er den Gedanken erweitert: „*Petamus epulas verbi, quibus alimur; quaeramus amicum, qui det; pulsemus ostium, quo servemur absconse.*“

Es stammen ferner aus Bedas Homilien folgende Predigten: p. 661<sup>a</sup> (Mar. 16, 14) aus 7, 30; 662<sup>b</sup> (Joh. 15, 26) aus 7, 32; 668<sup>b</sup> (Joh. 14, 16) aus 7, 38; 675<sup>a</sup> (Luf. 9, 1) aus 7, 154; 681<sup>a</sup> (Luf. 20, 27) aus 7, 76; 683<sup>b</sup> (Luf. 16, 19) aus 7, 44; 687<sup>b</sup> (Luf. 14, 16) aus 7, 47; 695<sup>a</sup> (Luf. 15, 1) aus 7, 49; 702<sup>a</sup> (Luf. 5, 1) aus 7, 53; 703<sup>b</sup> (Joh. 21, 15) aus 7, 106; 704<sup>b</sup> (Matth. 16, 13) aus 7, 330; 713<sup>b</sup> (Mar. 8, 1)

aus 7, 55; 721<sup>a</sup> (Luk. 16, 1) aus 7, 59; 724<sup>b</sup> (Luk. 19, 41) aus 7, 61; 728<sup>a</sup> (Luk. 18, 10) aus 7, 64; 739<sup>b</sup> (Luk. 10, 23) aus 7, 67.

Lobenswert erscheint die Sitte jener Zeit, welche auch Rabanus befolgte, daß man, um den Text nicht so abgerissen erscheinen zu lassen, seine Verlesung mit solchen Wendungen begann wie: „Fratres —, Charissimi —, In illo tempore —, In diebus illis —.“ Bei unserer wörtlich den Text festhaltenden Weise muß er manchmal sehr abrupt erscheinen, und nur durch die Gewohnheit ist das Gefühl für diese unrednerische Art abgestumpft. Es läßt sich dieser Übelstand mildern, wenn man gebotenen Falles die Aufforderung: „Vernehmet in Andacht die Worte heiliger Schrift“ mit der Angabe des Anlasses, des Ortes oder der Zeit, davon der Text handelt, vermehrt.

Tadelnswert ist bei Rabanus wie bei Beda das Abgebrochene dieser homilienartigen Textauslegung. Bei jedem Vers wird ein neuer Anfang gemacht. Es ist keine Einheit da; die Hörer erhalten keinen Gesamteindruck.

Das Peritopensystem, für welches Rabanus die Homilien liefern wollte, umfaßte aber noch eine große Anzahl anderer Texte, über die es in der abendländischen Kirche noch keine geschriebenen Predigten gab. Woher sollte er nun abschreiben? In dieser Not griff er zu den Kommentaren der Väter, und indem er sie manchmal mit einem Eingang, meistens mit einer Schlußdogologie versah, setzte er als Homilien in die Welt, was gar keine Predigten, sondern nur Kommentare sind. So sehr dies nun auch in homiletischer Hinsicht zu tadeln ist, so hat er doch zu einer gewissen Entschuldigung das Beispiel des Paulus Diaconus, der in sein Homiliar einzelne Abschnitte aus den Kommentaren des (Pseudo-)Ambrosius, Hieronymus und Beda, ja auch aus Ißdors Sententias und De officiis angenommen hat. Aber das Homiliar des Paulus sollte ja nicht der Gemeinde als Predigt, sondern zunächst nur dem officium nocturnum als liturgische Vorlesung dienen, und dazu waren auch die Kommentare der Väter verwendbar. Daß hingegen Rabanus die Kommentare zu Predigten umstempelte, zeugt davon, wie wenig Verständnis

für das Wesen der Predigt bei ihm vorhanden war, und daß die Predigt immer mehr zu einem liturgischen Bestandteil des Kultus herabgedrückt wurde.

Am meisten hat Rabanus aus den Kommentaren des Beda abgeschrieben. Ich nenne hier bloß die Seiten bei Rabanus und die Textstellen nach ihrem Anfang: 629<sup>b</sup> Apg. 10, 36; 631 Luf. 24, 36; 634<sup>b</sup> Apg. 8, 26; 636<sup>b</sup> 1 Petr. 3, 18; 638<sup>a</sup> 1 Petr. 2, 1; 640<sup>b</sup> 1 Joh. 5, 4; 643<sup>a</sup> Mark. 16, 9; 644<sup>b</sup> 1 Petr. 2, 21; 645<sup>b</sup> 1 Petr. 1, 18; 645<sup>b</sup> Luf. 24, 1; 647 1 Petr. 2, 11; 649<sup>a</sup> Joh. 14, 1 teilweise; 650<sup>a</sup> 1 Joh. 2, 1; 650<sup>b</sup> Joh. 3, 25; 651 Joh. 12, 46; 652<sup>a</sup> Jak. 1, 17; 655<sup>a</sup> Joh. 17, 11; 656<sup>a</sup> Joh. 13, 33; 656<sup>b</sup> Jak. 1, 22; 657<sup>b</sup> Jak. 5, 16; 659<sup>b</sup> Joh. 17, 1; 660<sup>b</sup> Apg. 1, 1 teilweise; 662<sup>a</sup> 1 Petr. 4, 8; 664<sup>b</sup> Joh. 15, 7; 665 Luf. 24, 49; 670<sup>b</sup> Apg. 10, 42; 671<sup>a</sup> Joh. 3, 16; 671<sup>b</sup> Apg. 8, 14; 672<sup>a</sup> Joh. 10, 1; 673<sup>a</sup> Apg. 2, 14; 673<sup>b</sup> Joh. 6, 44; 674<sup>b</sup> Apg. 8, 5 teilweise; 676<sup>a</sup> Apg. 2, 22; 676<sup>b</sup> Luf. 5, 17; 677<sup>a</sup> Apg. 13, 44 teilweise; 677<sup>b</sup> Luf. 4, 38; 678<sup>a</sup> Offb. 4, 1; 679<sup>a</sup> Joh. 3, 1; 682<sup>a</sup> Luf. 12, 11; 685<sup>a</sup> Kol. 3, 5 teilweise; 686<sup>a</sup> Luf. 17, 1; 687<sup>a</sup> 1 Joh. 3, 13 teilweise; 689<sup>b</sup> Luf. 9, 12; 690<sup>b</sup> Luf. 8, 41; 697<sup>a</sup> Mark. 11, 11; 698<sup>a</sup> Luf. 6, 36; 699<sup>b</sup> Luf. 1, 5; 701<sup>a</sup> Luf. 1, 57; 701<sup>b</sup> 1 Petr. 3, 8; 703<sup>a</sup> Apg. 3, 1 teilweise; 704<sup>a</sup> Apg. 12, 1; 711<sup>a</sup> Mark. 10, 17; 711<sup>b</sup> Mark. 5, 1; 718<sup>b</sup> Mark. 9, 38; 722<sup>b</sup> Luf. 16, 10; 723<sup>a</sup> Luf. 11, 38; 726<sup>b</sup> Luf. 21, 20; 727<sup>a</sup> Luf. 21, 34; 730<sup>b</sup> Luf. 17, 20; 734<sup>a</sup> Joh. 12, 24; 735<sup>a</sup> Luf. 10, 38; 736<sup>a</sup> Mark. 7, 31; 738<sup>a</sup> Mark. 6, 17; 742<sup>a</sup> Luf. 13, 23. Zu bemerken ist hier Weniges. Widersinnig ist der Schluß S. 634<sup>b</sup> über Apg. 8, 26, wo er die verschiedenen Städte mit Namen Cäsarea aufzählt und enbigt: Sed et tertia Caesarea Cappadociae metropolis est: cuius Lucas ita meminit: Descendens Caesaream salutavit ecclesiam. — S. 735<sup>a</sup> über Luf. 10, 38 stimmt auch mit der Homilie Bedas opp. 7, 124 überein, doch hat Beda den ersten Satz: Haec lectio superiori pulcherrima ratione connectitur, in seiner Homilie mit Recht weggelassen, während Rabanus ihn sinnlos beibehält. Als eigene Zusätze des Rabanus aus Rücksicht auf sein ungeschultes Publikum hat man

wohl die Worterklärungen anzusehen, so S. 647 die Erklärung, was Proselyten seien, S. 685 die Erklärung der metaphorischen Ausdrücke, S. 698 zu Luk. 6, 41 die Erklärung der bildlichen Rede: *Oculus hic pro sensu mentis ponitur*; S. 704 die allegorisch-moralischen Ausdeutungen.

Aus den Kommentaren des Hieronymus sind folgende Homilien teils wörtlich, teils in einzelnen Abschnitten entlehnt: S. 638<sup>a</sup> über Matth. 28, 16; 643<sup>b</sup> Matth. 28, 8; 646<sup>b</sup> Matth. 9, 14; 685 Matth. 5, 17 zum Teil auch aus Bedas Kommentar; 691<sup>b</sup> Joel 3, 1, ganz, ohne Exordium und Doxologie; 693<sup>b</sup> Röm. 5, 1; 694<sup>a</sup> Matth. 20, 29; 696<sup>a</sup> Matth. 5, 25; 697<sup>b</sup> Röm. 8, 18; 699<sup>a</sup> Jer. 1, 5; 700<sup>b</sup> Jes. 49, 1; 706<sup>a</sup> Matth. 19, 27, die Ausdeutung der Zwölfzahl nach Beda; 706<sup>b</sup> Röm. 6, 3; 707<sup>a</sup> Matth. 5, 20; 708 Matth. 14, 22, mit Anlehnung an Beda; 713<sup>a</sup> Röm. 6, 19; 715<sup>a</sup> Matth. 16, 1 nebst Stellen aus Beda; 716<sup>a</sup> Matth. 12, 1; 717 Matth. 7, 15, vgl. Bedas Homilie 7, 57; 717<sup>b</sup> Röm. 5, 8, eine Stelle aus Ambrosius' Kommentar; 719<sup>b</sup> Matth. 23, 13; 724<sup>a</sup> 1 Kor. 12, 2; 727<sup>b</sup> 1 Kor. 15, 1, ganz und gar keine Rede; 729<sup>b</sup> Matth. 12, 30; 737<sup>a</sup> Matth. 9, 27 mit einer Stelle aus Beda; 737<sup>b</sup> Matth. 11, 20, nebst Stellen aus Beda; 741<sup>b</sup> Matth. 12, 14. Dem Rabanus hat man wohl nur einzelne eingeschobene Erklärungen, Erweiterungen, Spezialisierungen, Worterklärungen zuzuschreiben. Logische Termini schreibt er ganz unpassend mit ab. S. 715 über Matth. 16, 1 f. findet sich eine Polemik gegen Marcion und Valentin: *Istius modi fermentum, quod omni ratione vitandum est, habuit Marcion et Valentinus et omnes haeretici*. Was soll solches Rennen von bloßen Namen, wenn die Hörer gar nicht wissen, was für eine Irrlehre damit gemeint sei? Was hilft das Verdammn der Ketzer, wenn nicht die geringste Widerlegung versucht wird? Das heißt in die Luft streichen.

Aus den dem Ambrosius fälschlich zugeschriebenen Kommentaren, die ich nur in der Ausgabe seiner Werke von 1539 besitze, sind folgende Homilien entlehnt: S. 654<sup>a</sup> in *inventione sanctae crucis* aus Gal. 5, 10, und um der Kreuzauffindung

willen ist die Erklärung von Gal. 6, 12—14 wörtlich nach Ambrosius angehängt; 680<sup>b</sup> 1 Kor. 15, 12; 714<sup>b</sup> Röm. 8, 1; 728<sup>b</sup> 1 Kor. 6, 15; 736<sup>b</sup> 2 Kor. 4, 5; 737<sup>b</sup> Eph. 2, 11; 721<sup>b</sup> Röm. 6, 16. Den hier eingeschobenen Abschnitt von der Freiheit des menschlichen Willens: *quia unusquisque in manu sua habet et in arbitrii potestate, ut aut peccati servus sit, aut iustitiae etc.* mit der Mahnung: *ne inanes querelas in peccati excusatione proferamus dicentes, quia diabolus fecit, ut peccator essem, aut naturae necessitas, aut fatalis conditio, aut cursus astrorum,* darf man wohl als Eigentum des Rabanus ansehen. Die dogmatische Auffassung wird hier mitbestimmt von den praktischen Forderungen, die der Prediger geltend machen muß. S. 725<sup>b</sup> 1 Kor. 15, 39 f. bildet den Eingang eine kurze Zusammenfassung des Sinnes: *In his omnibus iste sensus est etc.,* ähnlich der Summa, welche Luther oft seinen Predigten vorausschickt.

Aus Alkuins Kommentar über den Hebräerbrief sind die Homilien S. 663<sup>b</sup> Hebr. 2, 9 f. und S. 740<sup>b</sup> Hebr. 10, 19 f. abgeschrieben. Vom 11. Kapitel an ist uns Alkuins Kommentar verloren gegangen, und man darf annehmen, daß in den beiden anderen Homilien S. 710 Hebr. 12, 28 f.; S. 642 Hebr. 13, 17 f., welche den gleichen Stil und Charakter tragen, uns Stücke aus Alkuin erhalten worden sind.

Aus den *ennarrationes* des Isidor von Sevilla endlich ist die Homilie S. 666<sup>a</sup> über 1 Mos. 22, 1 f. abgeschrieben. Da uns vieles von Isidor verloren gegangen ist, läßt sich nicht bestimmen, wie viel Rabanus sonst noch von ihm entlehnt hat. Isidor hat eine Auslegung des Buches der Weisheit verfaßt, und ich wüßte in der alten Literatur sonst keine Quelle, aus der Rabanus seine kurzen Homilien über dies sonst einem Prediger fernliegende Buch abgeschrieben haben sollte. Auch einige Predigten über das Neue Testament mögen ihrer ganzen Art nach aus Isidor stammen. Die Homilie über das Geschlechtsregister Matth. 1, 1 f. stimmt in den Erklärungen der Namen mit Bedas Homilie 7, 131 vielfach überein, aber Beda hat jedenfalls schon selber fremde Quellen benutzt, und da nach Trithemius die Auslegung Isidors zu Matthäus ebenso wie die Homilie des Ra-

banus mit den allerdings nahe liegenden Worten: *Liber generationis etc.* beginnt, so vermute ich, daß Rabanus aus Isidor abgeschrieben hat.

Es bleiben einige kurze, oft nur drei bis vier Minuten in Anspruch nehmende Homilien übrig, deren Quellen ich nicht nachweisen kann. Es sind durchgehends nur kurze Bemerkungen zum Text ohne irgend welchen homiletischen Wert; vielleicht aus Isidor stammend.

Nach allediesem ist nicht anzunehmen, daß Rabanus in seiner ersten Sammlung irgend etwas homiletisch Wertvolles selber hervorgebracht habe. Und auch da, wo wir die Quellen nicht mehr nachweisen können, ist die Selbständigkeit des Rabanus immer zweifelhaft. Für die von Cruel bereits gelieferten Nachweisungen verweise ich auf denselben. Seine Angaben sind richtig, soweit ich sie nach meinen Ausgaben von den Kirchenvätern kontrollieren kann. Die Abhängigkeit Rabanus in den angegebenen Fällen steht fest. Ich gebe eine kurze Besprechung der noch übrigen Homilien.

Die Predigt in octavis dom. p. 583 über die Beschneidung des Herrn mit der Mahnung, die Herzen zu beschneiden, enthält nichts Besonderes. — Die Homilie in hypapanti sive oblatione domini in templo erklärt die Bedeutung des Tages und der Geschichte und mahnt zur Nachahmung in allegorischer Ausdeutung: *Offeramus illi simplicitatem mentis, quod significat columba, etc.* Diese Predigt können wir glücklicherweise mit der in Alfuins Werken (ed. 1777, tom. 2. 533 sq.) befindlichen homilia in hypapanti von einem unbekanntem Verfasser aus jener Zeit vergleichen, und es ergibt sich, daß der trockene Stil des Rabanus nicht ein Mangel seiner ganzen Zeit, sondern sein persönlicher Fehler ist. Es mangelt ihm alle rednerische Kraft und Lebenbigkeit. — S. 586 dom. IV in quadrag. tabelt er die harte und rohe Behandlung der Sklaven, zumal in der Fastenzeit: *Ergo quam absurdum est, quod Christianus dominus Christiano in his diebus servo non pareat, minime respiciens, quod si servus est conditione, gratia tamen frater est, etenim similiter Christum induit, iisdem participat sacramentis, eodem quo et*

tu utitur deo patre, cur te non utatur fratre? Da diese Homilie eine wirkliche Rede ist, Rabanus ähnliche Reden über soziale Fragen aber sonst abgeschrieben hat, die Gedanken, der Stil, die Erregung der Affekte, die Anwendung der lebhaftesten rhetorischen Figuren seine übrigen Leistungen übertreffen, so kann ich sie dem Rabanus nicht zusprechen. — Der Sermon in coena domini (S. 588) ist eine Auslegung von Joh. 13, 1—15, Vers für Vers, ohne Wert. — Die Homilie in Litanis S. 590<sup>b</sup> zeigt, wie die Kirche diese Umzüge mit Kreuz und Reliquien gerne zu einem allgemeinen Buß- und Betttag gemacht hätte, wie aber damals diese Frömmerei von dem Volke noch vielfach verspottet wurde. Wildes Jagen war den Franken und Germanen lieber als sanfte Prozessionen; aber die bei den Trinkgelagen gesungenen carmina daemonum arte confecta, gegen welche in dieser Predigt geeifert wird, sind durch die Feindschaft der Kirche allmählich untergegangen. Diese Homilie scheint mir auch nicht von Rabanus zu stammen. — Die Predigt am Todestage des heiligen Bonifatius S. 594<sup>a</sup> enthält so vieles, was bei jedem Märtyrer gesagt werden kann, und erwähnt seinen Tod nur ganz kurz mit den Worten: Novissime vero cum Frisonum genti verbum dei praedicaret, cum palma martyrii ad dominum migravit, so daß die Benutzung fremder Arbeiten nicht unwahrscheinlich ist. Noch wird die Gefahr der Menschenvergötterung wenigstens mit Worten abgelehnt, aber in Wirklichkeit wird er nach den Seligpreisungen Matth. 5 so heilig gemalt, daß er als ein Sündloser erscheint. Desgleichen paßt die Homilie in natali S. Albani auf jeden Heiligen, dessen Gebeine am Orte der Predigt liegen, daß sie dem Rabanus wohl nicht zugehört, zumal der Stil nicht zu den Leistungen des Rabanus paßt. Es heißt darin: Cuncti igitur martyres devotissime colendi sunt, sed specialiter hi venerandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus. Illi enim nos orationibus adjuvant, isti etiam adjuvant passione, cum his autem nobis familiaritas quaedam est, semper enim nobiscum sunt. Nam ideo a maioribus hoc provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus, etc. Durch solche ungewisse Erregung der Phantasie und unklarer frommer Gefühle werden



Vorstellungen erweckt, die, zu dogmatischen Lehren gemacht, den Aberglauben verbreiten und die evangelische Wahrheit verschleiern. Hier in diesem Falle liegt zu grunde der Trugschluß der praesumptio, daß der Besitz von Reliquien einen besonderen religiösen Gewinn mit sich führen müsse, und ferner, daß die äußerliche Gemeinschaft auch eine geistige hervorbringe; man nimmt ein Akzidens für ein Argument. Es ist dies überhaupt dem Katholizismus eigen, daß er unbestimmte Vorstellungen und unklare Gefühle auf dem religiösen Gebiete erweckt, und durch Trugschlüsse dann dogmatische Folgerungen zieht. Daher kann die Ehe als Sakrament neben dem höher gehaltenen Zölibat bestehen, weil sie auf zwei verschiedenen Gefühlsvorstellungen beruhen. Auf unklaren Gefühlen beruht auch die Verherrlichung der Jungfrau Maria, über deren Himmelfahrt Kabanus S. 596 handelt. Da das Fest der assumptio Mariae gar keinen schriftmäßigen Grund hat und keinerlei religiöses Bedürfnis dadurch befriedigt wird, so mußten notwendig alle Predigten über diesen und ähnliche Festtage zu leeren Deklamationen und Phrasen werden, die mit Gemeinplätzen und oft wiederholten Redewendungen ausgefüllt wurden. So ist es hier und ebenso S. 598<sup>a</sup> in der Predigt am Michaelistage. Die Vermehrung der Festtage ging aus dem Bedürfnis der römischen Kirche hervor, ihre Macht und Bedeutung immer mehr auch äußerlich fühlbar zu machen. Weil aber für die Gemeinden gar kein Bedürfnis vorlag, die Engel zu feiern, so mußte zur Rechtfertigung dieser Festtage den Hörern ein religiöses Bedürfnis angedichtet werden; dies geschieht hier in den Worten: . . . Archangelorum memoriam solemniter veneraremur, . . . quorum omnes semper indigemus auxilio contra hostis antiqui insidias —. Abermals ein Trugschluß, Behauptung statt Beweis. — Die Homilie auf St. Martin S. 599<sup>b</sup> erzählt die Legende, an die Ermahnungen geknüpft werden, diesem Vorbild nachzufolgen. — Für die Homilie über das Fasten im siebenten Monat S. 597<sup>b</sup> habe ich keine bestimmte Quelle gefunden. Der erste Teil handelt von der liturgischen Bedeutung dieses Tages im Kirchenjahr, der zweite knüpft Mahnungen zur Barmherzigkeit daran; homiletisch ohne Wert. Die Homilie In natali Apostolorum, S. 601<sup>a</sup> ist

wörtlich aus Augustin *De sanctis sermo* 43 (opp. ed. Basil. 1569, X, 1259) abgeschrieben. Die folgende in *natali Martyrum* S. 601<sup>b</sup> ist dieselbe, welche bei Paulus Diaconus, *Homiliar. de sanctis* 73 (Migne 95, 1537) in *natali unius martyris* ohne Angabe des Autors steht. S. 602<sup>b</sup> in *natali s. confessorum* bringt ganz allgemein solches, was man von jedem treuen Diener Gottes bei seinem Tode sagen kann. S. 603<sup>a</sup> in *natali virginum* enthält eine deklamatorische Verherrlichung des Jungfrauenstandes mit der Mahnung, die fleischlichen Lüste zu dämpfen. Die Predigt gegen allerlei Aberglauben bei der Mondfinsternis S. 605<sup>b</sup> wird von Cruel und Hering bis auf den aus Maximus von Turin abgeschriebenen Abschnitt für die Arbeit des Rabanus gehalten, welcher ein persönliches Erlebnis zu grunde liege. Bei einem so unselbständigen Manne wie Rabanus kann ich das nicht annehmen. Ein Mann wie er, der niemals seine eigene Persönlichkeit mit in die Wagschale wirft, der niemals sonst in der ersten Person redet, niemals die dialogische Form gebraucht und niemals im großen Stile redet, hat schwerlich diese Rede aus sich selbst hervorgebracht. Ich nehme an, daß er die Fiktion, welche er durch das Abschreiben aus Maximus angefangen hatte, notgedrungen in derselben Person fortsetzte, ohne daß ein wirkliches Erlebnis zu grunde liegt. Er wollte auch die übrigen Arten von Aberglauben erwähnen und leitet dazu über mit den Worten: *Facto quippe mane sequentis diei sciscitabar ab eis, qui ad nos visitandi gratia convenerant, si aliqua horum eis innotuerint.* Ist aber das Vorhergehende eine Unwahrheit, so ist es das Folgende auch. Über Mondfinsternis wurde in jenen Jahrhunderten viel geschrieben. Augustin bekämpft auch schon den Aberglauben, der sich daran knüpfte. Ob Rabanus noch andere Homilien hier benutzt hat, läßt sich nicht feststellen. Bemerkenswert aber ist, daß er mit dem Abschreiben aus Maximus gerade da aufhört, wo dieser zu einer scharfen Ironie übergeht. Überhaupt hat Rabanus auch da, wo er aus Augustin und anderen abschreibt, solche Stellen weggelassen, welche einen starken Affekt bei dem Prediger selbst voraussetzen; er fühlte sich offenbar solcher Rede innerlich nicht gewachsen.

In der Homilie De ieiuniis, vigiliis atque orationibus S. 609<sup>b</sup> stammt der Satz: *Ieiunia sunt fortia tela adversus tentamenta daemoniorum; cito enim per abstinentiam vincuntur*, aus Isidor von Sevilla. Die Homilie De benignitate etc. nach Tit. 3, 4 ist eine Ermahnung zur Gültigkeit. Diese beiden letzten Predigten zeigen eine Fülle von Synonyma. In der Homilie De contemptu mundi, S. 615<sup>b</sup> stammt ein Abschnitt aus Pseudo-Augustin De tempore serm. über Matth. 19, 17 (opp. 1569, tom. 10, 1045).

Die Homilien von S. 606<sup>b</sup> De bonorum christianorum et e contrario de malorum moribus an bis S. 621 bilden übrigens ein größeres Ganze und handeln vom Kampf der Tugenden und Laster. Man vergleiche zu der Reihenfolge und den Überschriften die Kapitel der Schrift des Rabanus De agone Christiano, opp. VI, p. 73. Karl d. Gr. hatte hierüber besonders zu predigen verordnet, und sanktionierte damit eine schon vorhandene Neigung der Zeit. Alkuin hatte ein Buch De virtutibus et vitiis geschrieben (opp. 2. 128 sqq.), und aus diesem stammt der beste Teil der nun folgenden Homilien des Rabanus; so S. 616 De iusto iudicando aus Kap. 20 u. 21; S. 617 de superbia aus Kap. 23; S. 618<sup>a</sup> De iracundia aus Kap. 24; S. 619 Contra fraudem et avaritiam aus Kap. 30 und Kap. 19. — Die Homilie Contra invidiam et odium, S. 618<sup>b</sup> hingegen ist aus Eyprian De zelo et livore abgeschrieben. — Woher die beiden Homilien S. 620 Contra commessionem et ebrietatem et scurrilitatem und S. 621 De studio bono et discretione stammen, habe ich nicht finden können; von Rabanus sind sie jedenfalls nicht. In der letzteren zeigen die Worte: *discretio est omnium mater virtutum* eine häufig wiederkehrende Unwahrheit der Übertreibung. Je nach dem Stoffe, den die Prediger behandeln, streichen sie bald diese bald jene Tugend oder Sünde heraus als *mater omnium virtutum* oder *vitiourum*. Gewiß ist es Aufgabe der Predigt, die ganze Größe, Bedeutung und Wirksamkeit des jeweiligen Gegenstandes hervorzuheben, aber dies wird nicht durch deklamatorische Übertreibungen in rednerischen Figuren erreicht, sondern durch Vertiefung und allseitige Ent-

wicklung des Gegenstandes nebst würdiger und kraftvoller Darstellung.

Die drei Homilien *In dominicis diebus, quando volueris* (S. 622 f.), werden von Cruel für Katechismuspredigten erklärt. Es wird darin über alles Mögliche geredet, aber nichts begründet, vertieft oder den Herzen nahe gebracht. Was hilft dem Hörer die Mahnung: *Ab omni stultitia declinare, et sapientiam divinam amplecti!* Die Nutzlosigkeit solcher allgemeinen Mahnungen hat später Berthold von Regensburg gezeigelt in seiner Predigt: „Daß etliche sagen: *Thu das Gute und laß das Ubele.*“ Rabanus redet hier *de rebus omnibus et quibusdam aliis*, denn nachdem er 27 Laster hintereinander aufgezählt hat, sagt er: *Ab his etiam vitiis et ab aliis caveamus.* Wie sollen die Hörer solche bloßen Aufzählungen fassen und innerlich verarbeiten? — In der zweiten Predigt wird nach Sir. 3, 33 die sündentilgende Kraft des Almofens betont und der Weg zum Leben breit gemacht in den Worten: *Et illud certissime credite, quod omnis homo, quamvis peccator sit, quamvis criminus, qui mala ante perpetraverat, et si elemosynas fecerit et in bona voluntate mors illum invenerit, nunquam descendet in infernum, sed ab angelis elevatur in coelis.* Das erinnert an den Schluß von Goethes *Faust*, wo die Engel den *Faust* emportragen mit den Worten: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Welcher Mensch aber schmeichelt sich nicht mit seinem guten Willen!

In der dritten Homilie werden wieder die *capitalia peccata* aufgezählt, von denen man sich bekehren müsse, als ob es sich bloß um die Bekehrung von einer Anzahl einzelner Sünden und nicht um die Umkehr von der ganzen sündlichen Richtung des Herzens überhaupt handelte. Dies ist der katholischen Predigt überhaupt eigen, daß sie das Leben zerstückt und an der Besserung einzelner Stücke arbeitet und weniger an der Bekehrung und Heiligung der ganzen Persönlichkeit. Wo die religiöse Seite der Predigt zu ihrem Rechte kommt, da sucht man vor allem den Menschen als ganze Persönlichkeit in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen, die speziellen moralischen Weisungen folgen dann

nach. Luther legt das Hauptgewicht der Predigt auf die religiöse Seite, der Katholizismus betont die moralische und das Verhältnis zur Kirche und ihrem Kultus. — Interessant ist, daß unter diesen Hauptsünden auch noch der germanische Aberglaube und Götzendienst aufgezählt wird: *id est: auguria, et qui immolant ad petras, vel arbores, sive ad fontes, aut incantationes seu divinationes faciunt, et reliqua.* Allein auch diese drei Homilien lehnen sich teils an Augustin, und zum größeren Teil an die dem Bonifatius zugeschriebenen Predigten an.

Die letzte Predigt endlich, S. 625, handelt von der Wiederfindung des Kreuzes Christi. Nach einer breiten Erzählung der Geschichte läßt die Legende den Kaiser in eine schwülstige Lobpreisung des Kreuzes ausbrechen: *O crux, admirabile signum, in qua dominus noster Jesus Christus dei filius suspensus etc. . . . dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinuit. Salva praesentem catervam, in tuis hodie laudibus congregatam et tuo vexillo signatam.* Diese ganze innerlich unwahre Rede ist aus dem Sibilinischen Verse entstanden, den Sozomenus 2, Kap. 1 anführt: *Ἡ ξύλον μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἔξετανίσθη.* Ein typisches Beispiel katholischer Legendenbildung.

Zieht man nun das Resultat dieser negativen Ergebnisse zusammen, so muß man sagen, daß dem Rabanus überhaupt die Fähigkeit zu einem Prediger fehlte. Er war ein fleißiger Gelehrter, aber kein Redner. Seine Homilien sind nicht aus innerem Drange geboren, sondern nur aus Büchern zusammengeschrieben. Er hat keine bestimmte Gemeinde im Auge und verfolgt keinen bestimmten religiösen Zweck; er will die Menschen nicht zum Frieden mit Gott bringen, sondern nur das Volk für die Kirche und ihren Kultus erziehen, damit sie wissen, *qualem observantiam deberent habere in festivitativibus praecipuis*, wie es in der Zuschrift an Haistulph heißt. Seine Arbeit bezeichnet einen Tiefpunkt in der Geschichte der Predigt, und die katholische Kirche hat im großen und ganzen diesen Standpunkt festgehalten, sofern sie nicht vom Protestantismus wider Willen beeinflusst worden ist.

# Gedanken und Bemerkungen.

---

1.

## Die Leviratsehe im Buch Ruth.

Von

Dr. Julius A. Sewer in New-York.

---

Die Zeiten, in denen man die Leviratsehe als die Hauptsache im Buche Ruth ansah, sind vorüber; man erkennt, daß sie nur eine Einzelheit in dem Ganzen ist, das sich um das liebevolle Weib gruppiert.

Trotzdem in dem Levirate, wie es uns hier berichtet wird, wichtige Differenzen mit dem deuteronomischen Gesetze (Deut. 25, 5—10) zu konstatieren sind, hat man doch mit Recht daran festgehalten, daß die Heirat des Boas und der Ruth eine wirkliche Leviratsehe sein soll. Obwohl nämlich Boas kein Schwager der Ruth ist, sondern einfach ein Verwandter — wie nah verwandt, wird nicht gesagt, da das רִיבִי Kap. 4, 3 in weiterem Sinne gemeint ist —, noch auch mit Machlon beisammen gewohnt hatte, wie es das Deuteronomium ausdrücklich bestimmt, heiratet er doch die Ruth, „damit des Verstorbenen Name aus dem Kreise seiner Verwandten und aus dem Tore seines Heimatsortes nicht verschwinde“, Kap. 4, 10; er vollzieht also eine Leviratsehe. Denn das entscheidende Moment der Leviratsehe ist eben dieser Zweck, dem Verstorbenen Samen zu erwecken, „damit dessen Name nicht in Israel verlösche“, wie das Deuteronomium es ausdrückt.

Driver hat jedoch in seinem „Kommentar zum Deuteronomium“ S. 285 mit Recht darauf hingewiesen, daß verschiedene Züge in der Erzählung nicht im Einklang mit der Idee der Leviratshe stehen. So naheliegend in Anbetracht dieser Differenzen die Schlußfolgerung liegt, daß die Ehe zwischen Boas und Ruth keine Leviratshe sei, hätte sie Driver doch angesichts der Verse 4, 5. 10 nicht ziehen dürfen, denn in ihnen kommt das entscheidende Moment der Leviratshe klar zum Ausdruck. In der Erzählung, wie sie uns vorliegt, ist — das müssen wir anerkennen — eine Art Leviratshe gemeint.

Aber ist diese Idee ein ursprüngliches Element in der Erzählung? Ich glaube nicht.

Zunächst sprechen alle jene Punkte, in denen die Darstellung im Buche Ruth von der des Deuteronomium abweicht, dagegen. Boas ist nicht Ruths Schwager, hat nicht mit Nachlon zusammengewohnt, kauft Ruth mitsamt dem Erbe, baut sein eigenes, nicht Nachlons Haus auf. Aber es kommen noch einige weitere Punkte dazu.

Es ist bemerkenswert, daß der Goßl einfach anerkennt, daß er die Leviratshe eingehen müsse; darauf hat schon Bertholet treffend hingewiesen. Ist es nun wirklich der Fall, daß er als Goßl dazu verpflichtet war? Keineswegs. Lev. 25, 23 ff. wird nur von ihm verlangt, daß er den Acker, der aus Not verkauft worden war, wieder einlösen soll; davon, daß er mit der Witwe des Verstorbenen eine Leviratshe eingehen soll, wird nichts gesagt. Natürlich könnte man denken, daß in der Praxis die Leviratshe erweitert worden sei, so daß nicht nur der Schwager, sondern überhaupt der nächste Verwandte, der Goßl, dazu verpflichtet gewesen wäre. Wenn man aber bedenkt, wie stark sich der Widerstand gegen die Schwagerhe schon in Gen. 38 zeigt, so wird man kaum zu dieser Erklärung greifen<sup>1)</sup>. Nun ist aber in dem Satz, in dem Boas dem Goßl klarlegt, daß er die Leviratshe mit Ruth eingehen müsse, gerade in der Zweckangabe  $\text{וְיָרֵד בְּרֵגְלֵי הַיְתָוּם}$

1) Es wäre ja im Grunde auch unnatürlich, so etwas von einem anderen als dem Bruder zu verlangen, denn der andere repräsentiert doch wieder eine andere Familie, wenn er auch mit der ersten verwandt ist.

על-כחלתו der Ausdruck על-הקמתה על-קבלתה sonderbar. Sonst wird gesagt להקים לאחרי שם בישראל Gen. 38, 8, oder והקים זרע לאחריך Deut. 25, 7; ולא ימחה שמו בישראל B. 6. Läßt man aber jene Zweckbestimmung שם-המתה aus, so hat man einen ganz natürlichen und einwandfreien Satz: „Gleichzeitig damit, daß du Noomi das Feld abkauft, hast du auch (רגם את) die Moabiterin Ruth, das Weib des Verstorbenen, zu seinem Erbe hinzugekauft“ (→ = obendrein: Gen. 28, 9. Jos. 10, 14). Das Weib wird eben als Teil des Besitzes betrachtet; mit dem Besitz des Verstorbenen geht sie in die Hände des Erben über. Das ist aber ganz etwas anderes als eine Leviratshehe. Die Hauptsache bei dieser ist das Samenerwecken für den Verstorbenen, wovon bei der einfachen Übernahme des Besitzes, und damit des Weibes, gar keine Rede ist.

Wie ist es aber zu erklären, daß der Goël zuerst den Acker einlösen will, nachher aber nicht? Der Acker ist Familiengut, darf nicht in fremden Händen bleiben und muß deshalb „gelöst“ werden. Dazu war denn auch der Goël bereit. Er hatte aber nicht bedacht, daß seine Goëlpflicht in diesem Falle komplizierter war. Da nämlich der männliche Besitzer nicht mehr lebte, war eine Kombination der Gëulla mit dem Erbrecht eingetreten. Mit dem Acker mußte er auch das Weib erwerben, freilich nicht als Levir, sondern als Goël; die Leviratspflicht lag ihm gar nicht ob. So natürlich die Kombination der Gëulla mit dem Erbrecht ist, so unnatürlich ist ihre Verbindung mit dem Levirat.

Dann ist aber Boas ebenfalls nicht verpflichtet, eine Leviratshehe mit Ruth einzugehen, und hat das auch ursprünglich nicht getan. Es ist schon immer aufgefallen, daß Noomi gar nicht für ihren Sohn Nachlon, sondern nur für Ruth besorgt ist. Sie will bewirken, daß Ruth eine gesicherte, glückliche Zukunft hat, und schmiedet deshalb ihre Pläne ganz ohne Rücksicht darauf, daß sie doch sorgen müßte, daß Nachlons Name in Israel wieder aufgerichtet werde. Im Gegenteil, man gewinnt den Eindruck, daß ihr eigentlich auch jeder andere wackere und wohlhabende Mann für Ruth recht gewesen wäre. Daß Boas ein naher Verwandter von ihr war, erleichtert einfach die Geschichte für sie; daß sie darauf baute, Boas müsse mit Ruth die Leviratshehe eingehen, ist



durch nichts angedeutet. Sie hat den Gedanken an eine Leviratshehe ja schon für unmöglich erklärt, als sie von ihren Schwiegertöchtern Abschied nahm (Kap. 1, 11 ff.). Hätte sie darauf spekulieren können, dann hätte die kluge Frau ihre Schwiegertöchter, denen sie herzlich zugetan war, doch nicht so einfach wegschicken dürfen. Sie kennt die Sitte der Leviratshehe ganz wohl, und ihre Anschauung differiert in keiner Weise von der des Deuteronomium <sup>1)</sup>. Ihr Plan baut sich denn auch vielmehr darauf auf, daß Boas als nächster Verwandter (Goël) — sie weiß, wie es scheint, noch nichts von dem noch näheren Verwandten — verpflichtet ist, das Erbe seines Verwandten einzulösen und mit dem Besitz natürlich auch dessen Frau zu übernehmen, denn sie war ein Teil des Erbes und so mit dem Acker unlöslich verknüpft. Und Noomi hat richtig kalkuliert. Boas verspricht der Ruth, er wolle die Pflichten des Goël übernehmen, wenn der andere nicht wolle. Er weiß ganz bestimmt, daß er damit nicht nur den Acker kaufen, sondern auch Ruth erwerben muß; sagt er es doch selbst zu dem anderen, der augenscheinlich an diese Konsequenz gar nicht gedacht hatte. Aber er verspricht Ruth nicht die Leviratshehe: als Goël will er an ihr handeln, aber nicht als Levir. Er „kauft“ Kap. 4, 10 insolge dessen Ruth mitsamt dem übrigen Besitz.

So sind denn in Kap. 4, 10 die Worte *להקים שם-המות*, gerade wie in Kap. 4, 5, sowie von *רבא-יכרה* bis *בוקרו* nicht ursprünglich in der Erzählung. Boas konstatiert einfach, daß er mit dem Gesamterbe Elimelechs, Machlons und Kiljons auch Ruth, die Witwe des verstorbenen Machlon, erworben habe. Als Gatte der Ruth baut er sein eigenes Haus, Obod wird als sein eigener Sohn, nicht als der Machlons aufgeführt; er hat nicht dem Verstorbenen, sondern sich selbst Samen erweckt, weil er eben nicht als Levir, sondern als Goël gehandelt hat. Die Leviratshehe ist eine spätere Eintragung.

Wie aber kam diese Idee der Leviratshehe in die Erzählung hinein? Augenscheinlich durch den Bericht über die Zeremonie

1) Nowack, Arch. I, S. 347, tut dem Verfasser unrecht, wenn er meint, er „scheint keine klare Vorstellung von der alten Leviratshehe und ihrem Zweck zu haben“.

des Schuhausziehens, sowie die Erklärung dieses Aktes in Kap. 4, 7. 8. Eine solche Zeremonie des Schuhausziehens, die in des Verfassers Zeiten nicht mehr gäng und gäbe war, kommt sonst nur noch in Deut. 25 in Verbindung mit der Leviratsehe vor. Was war also natürlicher für einen späteren Leser, zu dessen Zeiten diese Sitte des Schuhausziehens natürlich auch nicht mehr existierte, als diese Erzählung hier mit der Leviratsehe zu verbinden, besonders da Boas ja ein naher Verwandter der Ruth war? Daß er dabei einige Widersprüche mit den gesetzlichen Bestimmungen in die Erzählung brachte, hat der Interpolator nicht bemerkt. Daß der ursprüngliche Verfasser der Erzählung aber ganz mit Deut. 25 übereinstimmende Ansichten hatte (vgl. Kap. 1, 11—13), ist oben schon bemerkt worden.

## 2.

## Sarbeth Sabanael.

Von

Lic. Dr. Böhmer in Raben.

Bekanntlich lautete nach Origenes (bei Eusebius, *Ἱστορ. ἐκκλῆσ.* VI, 25, 2) eine Überschrift des ersten Makkabäerbuches *Σαρβῆθ Σαβαναελ*. Man darf nicht sagen: „der ursprüngliche Titel“, wie *Καυκσίθ* („Apokryphen des N. T.“, S. 25) tut. Führt er doch ebendort an, daß derselbe Eusebius an derselben Stelle das Buch als *τὰ Μακκαβαϊκά* bezeichnet. Die Stelle lautet: *ἔξω τούτων* (sc. der schon angeführten alttestamentlichen Schriften) *ἔστι τὰ Μακκαβαϊκά, ἀπὸ ἐπιγεγραμται Σ. Σ.* Gemäß dem Zusammenhang scheint *ἐπιγεγραμται* nicht den Haupttitel oder eigentlichen Titel, sondern mehr eine Art Neben- oder Untertitel anzuzeigen, während die stehende Bezeichnung, die ursprüng-

liche Überschrift *τα Μακκαβαϊκα* gewesen ist. An sich bedeutet ja freilich *επιγραφειν* nichts weiter als „eine Aufschrift machen“, hier über den Anfang oder auf den Umschlag des betreffenden Buches. Dagegen hat Raußsch recht, wenn er jene Überschrift „ein noch immer ungelöstes Rätsel“ nennt.

Zwar sind der Erklärungen mancherlei versucht worden. Wie um die Schwierigkeiten zu vergrößern, liest Rob. A. *Σαρβηθ Σαρβαρελ*. Auf diese zweite Lesart hat sich die Mehrzahl der Erklärer geworfen und entweder (so J. D. Michaelis und W. Grimm) *ארבת שרי בני א* („Geschichte der Fürsten der Söhne Gottes“ = Israels) oder (so Ewald und Reil) „*ארבת שר ב א*“ („Zepter [Herrschaft] des Fürsten der Gottesöhne“) gedeutet. „Der Fürst“ ist dann entweder der Makkabäer Simon (Ewald) oder, kollektiv gefaßt, das Haus der Makkabäer (Reil). Zöckler meint: „Man wird zwischen der einen oder anderen dieser Deutungen die Wahl behalten. Ein sehr wesentlicher (!) Unterschied besteht zwischen ihnen nicht. Etwas wie ‚Geschichte des israelitischen Fürstenhauses‘ besagt der Ausdruck in jedem Falle“ („Die Apokryphen des A. T.“, S. 28 f.).

Diese Lösung des Rätsels kann nicht befriedigen. Wer sich mit „etwas wie“ begnügen muß, deutet dadurch an, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Beide Erklärungen werden aus mehreren Gründen hart angefochten. Raußsch u. a. finden die hier zu grunde gelegte Lesart *Σαρβαρελ* unhaltbar<sup>1)</sup>. Der Haupteinwand, der dagegen ins Feld geführt wird, ist, daß die Überschrift in der syrischen Übersetzung *כבצאא* laute, was nur als aus „כב“ verschrieben verstanden werden könne. Das mag sein. Andererseits läßt man das syrische *כבצאא* nicht gelten, sondern meint: „Die griechische Lesart *Σαρβηθ* wird die richtige sein“ (so Schmidt, *ZAW.* 1897, S. 19 f.)<sup>2)</sup>. Man darf nicht aus

1) Falls nicht doch in *Σαρβ. שרי בני א* steht, wie dies durch die sehr beachtenswerte Vermutung Krüßschmars in den „Expository Times“ XII, S. 93 ff.: *כבצאא (= ארבת שרי בני א)* aufs neue nahe gelegt wird.

Die Redaktion.]

2) Vgl. hierzu auch Sachs in „*Révue des Études Juives*“ XXVI. (1893) S. 161 ff.

dem Auge lassen, daß die syrische Übersetzung aus dem Griechischen, nicht aus dem Hebräischen stammt. Demnach ist die im Syrischen gegebene Norm allerdings in etwas entscheidend, aber nur für den griechischen Text. Dagegen ist uns der hebräische Wortlaut, aus dem der griechische geflossen ist, unbekannt. Und solange uns nicht die hebräische Urschrift vorliegt, werden wir uns freilich an den griechischen Wortlaut halten müssen. So kann man zwar die Entstehung der Lesart *Σαρβανειλ* sich mit daraus erklären, daß damit ein Gleichklang für den Anfang der beiden Wörter *Σαρβηθ* und *Σαρβανειλ* gegeben war; aber sie muß außer Betracht bleiben (von *Βασαννιελ* und *Σαβανειελ* ganz zu geschweigen).

Noch bedenklicher allerdings ist die Ableitung aus dem syrischen *ܫܪܒܐ* (*historia*). Einmal, weil eine hebräische Überschrift in erster Linie aus dem Hebräischen zu erklären sein dürfte (nach Grimm, Rauhsch u. a. spricht ja das meiste für eine hebräische, nicht aramäische Urschrift). Dann auch, weil so die Endung *ηθ* (nicht *at*) unerklärt bleibt. Nicht minder bedenklich ist die Einführung von *ܫܪܒܐ*. Einmal, weil *θ*, nicht *τ*, im griechischen Text steht. Das ist freilich nicht unbedingt durchschlagend, denn es kommt auch *θ* für *τ*, wiewohl selten, vor, z. B. *ܫܪܒܐ* = *θεατρον*, *ܫܪܒܐ* = *πιδος* (vgl. Strack-Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache, S. 15), auch *ܫܪܒܐ* = *γεωμετρια*. Dann aber, weil jenes spät-hebräische Wort, das „Zepter“ bedeutet, sonst nur im eigentlichen Sinne, nie metonymisch für „Herrschaft“, wie es hier gedeutet wird, vorkommt. Für „Herrschaft“ hätten mehrere andere gut hebräische und gebräuchliche Wörter nahe gelegen: so *מלכות*, *ממשל*, *ממשלה*, *ממשלה*.

Damit erlebigen sich die bisher versuchten Deutungen von *Σαρβηθ* *Σαρβανειλ*.

Aber auch wenn die richtige (mindestens bessere) Lesart *Σαβαννιελ* eingesetzt wird, kommen wir nicht viel weiter. Schmidt (a. a. O. S. 20) will dieses Wort als *ܫܪܒܐ* verstehen und bleibt hier in Übereinstimmung mit den schon genannten Erklärern. Allein daß die Makkabäer und ihre Anhänger als Söhne Gottes *κατ' εἶσοχην* bezeichnet worden wären, stände nicht bloß einzig da,

sondern hat auch nicht viel für sich. Kaugsch erklärt mit Recht die Berufung auf Hos. 2, 1 für unstatthaft (a. a. O. S. 25), allerdings ohne diesen Satz zu begründen. Zwei Gründe scheinen mir nennenswert: 1) die Makkabäer werden schwerlich einen Titel, der ganz Israel zukommt, für sich ausschließlich in Anspruch genommen haben; noch viel weniger wird er ihnen von anderen, wie dem Verfasser des Buches, zugesprochen worden sein — 2) die prädikative Stellung des Namens „Söhne Gottes“ Hos. 2, 1 ist natürlich viel leichter vollziehbar als die direkte Benennung Israels oder eines Teils des theokratischen Volkes mit dem Ehrennamen „Söhne Gottes“.

So gilt es also eine Erklärung finden, welche

- 1) der Lesart  $\Sigma\alpha\rho\beta\eta\theta \Sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\epsilon\lambda$  entspricht,
- 2)  $\Sigma\alpha\rho\beta\eta\theta$  aus dem Hebräischen ableitet, und dem voraussetzenden Worte weder unmögliche (bezw. unnötig schwierige) Buchstaben noch einen neuen, sonst nicht nachzuweisenden Sinn unterschiebt,
- 3) für  $\Sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\epsilon\lambda$  eine annehmbare, nicht singuläre Wortverbindung bietet.

Ich glaube, daß allen diesen Anforderungen zunächst entspreche die Lesung  $\text{שָׂר בֵּית שָׁבְנֵי חַיִל}$ .

Es bedarf keines Nachweises, daß diese Lesung Silbe für Silbe und fast Buchstabe für Buchstabe dem von Origenes überlieferten griechischen Wortlaut entspricht.

Wenn also hier gar keine Schwierigkeiten vorliegen dürften, so wäre nun nach dem Sinne der Wortgruppe zu fragen. „Das Haupt des Heldengeschlechts“, so möchte ich übersetzen. Daß zunächst die Makkabäer (und ihre Anhänger) mit dem in den historischen Schriften des Alten Testaments (neben  $\text{אִישׁ חַיִל}$  und  $\text{גִּבּוֹר ח}$ ) häufigen Ausdruck  $\text{ח ב}$  als „Kriegsmänner“, „tüchtige Kämpfer“, „Helden“ bezeichnet werden, liegt nahe genug (vgl. Deut. 3, 18. Richt. 18, 2. 2 Sam. 2, 7; 13, 28; 17, 10. 2 Kön. 2, 16. 1 Chr. 26, 7. 9. 30. 32. 2 Chr. 26, 17; 28, 6, selten  $\text{בְּנֵי הַחַיִל}$  Richt. 21, 10. 2 Kön. 24, 16; auch Einzahl  $\text{בן חַיִל}$  1 Sam. 14, 52; 18, 17. 2 Sam. 17, 10. 1 Kön. 1, 52, einmal Eigennamen 2 Chr. 17, 7). Das Haupt oder der Oberste des Geschlechts ist (nicht

Simon, s. o., sondern) Judas, von dem der Hauptteil des Buches handelt. Daß nämlich dem Verfasser Judas die Hauptperson war, deutet er an, indem er nicht nur der historischen Reihenfolge gemäß von ihm zuerst erzählt (Kap. 3, 1—9, 22), sondern auch sein Lob zum Anfang und zum Schluß dieses Abschnittes in hohen Tönen singt, wie ähnlich bei den übrigen Helden (Jonathan und Simon) nicht wieder, s. Kap. 3, 2—9; 9, 20—22. An beiden Stellen auch und noch an einer vorangehenden dritten wird Judas als „Held“ gepriesen: Kap. 2, 66 *ισχυρος δυναμει*, Kap. 3, 3 *γigas*, Kap. 9, 21 *δυνατος*. An allen drei Stellen ist nach dem biblischen Hebräisch בן חיל oder eins seiner Synonyma („איש ח“ oder „גבור ח“) als Vorlage anzusetzen. Das ergibt sich für *ισχυρος δυναμει* wie *δυνατος* aus einem Blick in die LXX. Denn diese gibt wieder ח בן durch *δυνατος* (z. B. Deut. 3, 18. 1 Chr. 26, 9) oder *υιος δυνατος* (2 Sam. 2, 7. 1 Chr. 26, 7. 32. 2 Chr. 26, 17). Ähnlich wird ח איש durch *αηρη δυνατος* z. B. Ex. 18, 21, ebenso בן חיל 1 Sam. 9, 1 wiedergegeben. Sie gibt ferner wieder ח ג durch *ισχυρος δυναμει* (1 Rön. 11, 28. 2 Rön. 5, 1. 1 Chr. 5, 24; 7, 2; 8, 40) und auch ח בן wenigstens ähnlich durch *δυνατος ισχυρι* (2 Chr. 28, 6) oder *υιος δυναμειως* (Richt. 18, 2. 1 Sam. 14, 52. 2 Sam. 13, 28; 17, 10. 2 Rön. 2, 16. 30). Ähnlich wird auch ח א durch *αηρη δυναμειως* ausgedrückt, z. B. Richt. 3, 29; 20, 44. 46. 1 Sam. 31, 12. 2 Sam. 11, 6; 24, 9. Soviel ergibt sich aus diesen Vergleichen jedenfalls mit Sicherheit, daß wie dem Sinne nach, so auch für den oder die Übersetzer in LXX zwischen בן חיל und ח איש und ח גבור kein Unterschied vorhanden ist. Für *γigas* ist auch wohl eins dieser drei Wörter als Vorlage vorauszusetzen, zumal der Hebräer für „Riese“ in der Einzahl kein selbständiges Wort hatte.

Nun ist es aber ebenso auffällig wie beachtenswert, daß von den makkabäischen Heerführern im ersten Makkabäerbuche einzig und allein Judas jene Benennung als „Held“ empfängt, dagegen seine Brüder Jonathan und Simon nie so bezeichnet werden. Das mag unwesentlich scheinen, legt aber in diesem Zusammenhang die Vermutung nahe, daß die fragliche Überschrift dem Buche selber entnommen ist. „Das Haupt des Heldengeschlechts (der

Makkabäer)“, so betitelt sich das ganze Buch, weil 1) Judas „der Held“ κατ' ἑξοχῆν ist laut der dreimaligen Bezeichnung des Buches, 2) weil von ihm in der Hauptsache das Buch erzählt, mindestens mit ihm anfängt. Wie also die fünf Bücher des Pentateuchs aus dem oder den Anfangsworten ihre Überschrift erhielten (בראשית, אלה שמות u. s. w.), wie die „zwei Bücher Samuel“ so genannt werden nicht nach ihrem Haupthelden, sondern nach dem Helden, von dem zuerst erzählt wird, ähnlich hat man dem ersten Makkabäerbuch seinen Nebentitel gegeben von dem Manne, von dem es hauptsächlich und vor allem zuerst erzählt. Von dem Verfasser selber dürfte unter diesen Umständen die Überschrift schwerlich herkommen.

Noch durchsichtiger aber wäre die Lage der Dinge, wenn man annehmen darf, daß Kap. 1, 1 — 9, 22 einmal eine literarische Sonderexistenz geführt hat. Dagegen spricht zunächst kaum etwas im Buche selber. Dafür spricht, daß die Schlußformel Kap. 9, 22, welche von Judas gebraucht wird, auf seine Nachfolger Jonathan und Simon auch nicht einmal sinngemäß angewandt wird. Etwas Ähnliches findet sich nur Kap. 16, 23 f. mit Bezug auf Johannes, Simons Sohn, von dem das erste Makkabäerbuch überhaupt nicht erzählt. Oder — darf man annehmen, es handle sich um eine der Quellschriften, die zu grunde gelegt sind, deren Vorhandensein man nach Kap. 9, 22 (τα περισσῶν . . . οὐ κατεγραφή) nicht bestreiten sollte? Diese Quellschrift hätte dann den Titel „Das Haupt des Heldengeschlechts“ ursprünglich geführt. Sie liegt dem ersten Hauptteil des Buches (Kap. 1, 1 — 9, 22) zu grunde. Später ist der Titel dann auf das ganze Buch übertragen worden.

Sicher handelt es sich hier durchweg um Möglichkeiten. Aber man wird sie abzuweisen so lange kein Recht haben, als man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen hat.

Wem die vorgeschlagene Auffassung trotz allem nicht einleuchten will, der versuche es mit einer anderen. Alle Schwierigkeiten sind ohne Zweifel mit einem Schläge gehoben, wenn man sich zu lesen entschließt: ספר בית שבני חיל „Buch des Heldengeschlechts“. Das ב konnte leicht wegfallen, namentlich in der Aussprache ספר oder ספר. Eine solche Möglichkeit anzunehmen

fordert 2 Chr. 2, 16. Daß weiter die Segolatform  $\text{סר}$  ein-  
 silbig zu sprechen ist, hat neuestens Jacob (ZAT. 97, 95; 98, 298)  
 sehr wahrscheinlich gemacht. Berücksichtigen wir alsdann, daß  $\text{ס}$   
 in späterer Zeit flüchtig gesprochen wurde und teils einem  $\text{ב}$   
 (subsellium  $\text{ספסל}$ ), sogar einem  $\text{ו}$  ( $\text{פְּרִיקָוּי}$  = *paidεvtoι*, beides  
 im targ. jer.) entsprach, so brauchen wir nicht einmal zur An-  
 nahme zu greifen, daß Origenes, der kein Hebräisch verstand  
 ungenau gehört, oder Eusebius, der ebenfalls kein Hebräisch ver-  
 stand, ungenau abgeschrieben hätte. Es ergibt sich alles von selber  
 für den, der an die sonst übliche Weise, wie aus dem Hebräischen  
 ins Griechische und umgekehrt übertragen wurde, denkt und von  
 daher weiß, daß weder die LXX noch die Späteren es mit den  
 einzelnen Buchstaben, seien es Vokale, seien es Konsonanten, allzu  
 genau genommen haben. Die Analogie des  $\text{סר דישר}$  lag längst  
 vor. Wenn das älteste Heldenbuch Israels diesen Titel führte  
 (Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18. LXX: 1 Kön. 8, 53), so lag es für  
 den Verfasser nahe genug, in Erinnerung daran das jüngste als  
 $\text{סר ביה שבני חיל}$  zu bezeichnen.

Persönlich glaube ich mehr der zweiten Auffassung mich zu-  
 neigen zu sollen: hier liegen sachlich gar keine, hinsichtlich der  
 Buchstaben ganz geringfügige Schwierigkeiten vor. Bei der ersten  
 Auffassung dagegen, das ist nicht zu leugnen, sind die sachlichen  
 Schwierigkeiten von größerer Bedeutung, während die buchstäb-  
 liche Erklärung so glatt wie nur möglich verläuft.

---

 3.

### Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus.

Von

Lic. th. W. Kiedel in Greifswald.

Bei einer Durchblätterung der athanasianischen (?) Schrift  
 „De virginitate sive de asceti“ (MPG XXVIII, col. 251—283)



fielen mir einige Berührungen dieser Schrift mit den Kanones des Hippolytus auf, die meines Wissens bisher noch nicht beachtet sind. An sich sind diese Berührungen unwesentlich, aber bei der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Frage nach der Herkunft der Kanones des Hippolytus bieten sie doch wohl einiges Interesse. Denn sie betreffen zum Teil gerade diejenigen Stellen, in welchen sich die Kanones des Hippolytus von den bekannten Schriften gleichen Inhalts unterscheiden, welche also auch bei der Beantwortung der Frage nach der Herkunft dieser Kanones vor allem in Betracht kommen. Daher seien sie im folgenden kurz zusammengestellt, wobei Hippolyt nach Kanones (§), Seiten (p.) und Zeilen (Z.) meiner Übersetzung in den „Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien“ (Leipzig 1900) zitiert wird.

Hipp. § 27, p. 217, Z. 30: Die Sonne soll jeden Morgen das Buch auf deinen Knien erblicken.

Ath. col. 265 A: *Ἀνυτέλλων ὁ ἥλιος βλέπετω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσὶ σου.*

Hipp. § 25, p. 216, Z. 26: Die Christen sollen auch um die dritte Stunde beten, weil um diese Zeit der Erlöser Jesus nach seinem Willen gekreuzigt wurde, um uns zu erlösen und freizukaufen. Auch in der sechsten Stunde sollen sie beten, weil um diese Zeit die ganze Schöpfung wegen des bösen Handelns der Juden suchte. In der neunten Stunde sollen sie ebenfalls beten, weil zu dieser Zeit Jesus betete und seinen Geist in die Hände seines Vaters gab.

Ath. col. 265 A. B: *Καὶ μετὰ τρίτην ὥραν συνάξεις ἐπιτέλει, ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐπάγη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ (var. ἰῶ ξύλω τοῦ σταυροῦ Ἰησοῦς ἡ πάντων ζωῆ). Ἐκτῇ ὥρᾳ ὁμοίως ἐπιτέλει σου τὰς προσευχὰς μετὰ ψαλμῶν, καὶ κλαυθμοῦ, καὶ δεήσεως· ὅτι αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐκρεμάσθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Ἐνάτῃ ὥρᾳ πάλιν ἐν ἵμνοῖς καὶ δοξολογίαις, μετὰ δακρῶν ἐξομολογονμένη τὰ παραπτώματά σου, τὸν Θεὸν ἰκέτευε, ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὁ Κίριος κρεμιάμενος ἐπὶ σταυροῦ ἀπέδωκε (var. παρέδωκε) τὸ πνεῦμα.*

Hipp. § 25, p. 217, Z. 1: Um Mitternacht sollen sie ebenfalls beten, weil David das auch tat (Ps. 119, 62). Auch Paulus

und Silas, die Diener Christi, pflegten um Mitternacht zu beten und Gott zu loben (Apg. 16, 25).

Hipp. § 27, p. 218, Z. 7: Jeder strebe mit großer Achtsamkeit danach, um Mitternacht zu beten, weil unsere Väter gesagt haben, daß um diese Stunde die ganze Schöpfung dem Dienste Gottes obliegt: alle Reiben der Engel und reinen Seelen preisen da Gott, wie denn der Herr das bezeugt, wenn er sagt: „Um Mitternacht ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt; geht aus ihm entgegen.“

Ath. col. 276 B. C: *Μεσονύκτιον ἐγεροθήσῃ, καὶ ὑμνήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου. Ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ Κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἔμνησε τὸν Πατέρα· διὰ τοῦτο αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάγη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν Θεόν. Ἀνισταμένη δὲ πρῶτον τοῦτον τὸν στίχον εἶπέ· „Μεσονύκτιον ἐξηγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου“ (Ψ. 119, 62).*

Hipp. § 27, p. 218, Z. 4: Der Christ braucht sich nach der Wiebergeburt nicht in Wasser zu baden, sondern nur seine Hände zu waschen, weil der heilige Geist den Körper der Gläubigen durchhaucht und ihn ganz reinigt.

Ath. col. 264 C: *Οὐ πορεύσῃ εἰς βαλανεῖον ὑγιαίνουσα ἄνευ πάσης ἀνάγκης, οὐ μὴ βύψης ὄλον τὸ σῶμά σου εἰς ὕδωρ, ὅτι ἅγια εἰ Κυρίῳ τῷ Θεῷ· καὶ οὐ μιανεῖς τὴν σάρκα σου ἐν οὐδενὶ κοσμικῷ, ἀλλὰ μόνον τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας.*

Hipp. § 33, p. 222, Z. 1: Kein Katechumen soll bei den κυριακόν-Μαθήlern bei ihnen sitzen.

Ath. col. 268 A: *Ἐὰν δὲ εὗρεθῇ κατηχομένη ἐν τῇ τραπέζῃ, μὴ συνενχέσθω μετὰ τῶν πιστιῶν, οὐδὲ μὴ καθίσσης φαγεῖν τὸν ψωμόν σου μετ' αὐτῆς.*

Hipp. § 38, p. 229, Z. 7: Daher laßt auch uns die Füße der Heiligen waschen.

Ath. col. 277 C: *Ἐὰν ἅγιος ἔλθῃ εἰς τὴν οἰκίαν σου, . . . . λίψῃ ὕδωρ, καὶ νίψεις τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

Hipp. § 38, p. 226, Z. 37; p. 227, Z. 5; p. 227, Z. 18: Wenn ein Christ zum Range der Engel gehören will, so halte er sich ein für allemal von den Frauen fern und sei fest in seinem

Herzen, sie nicht anzusehen und nicht mit ihnen zu essen. . . . Er begnüge sich mit der Einsamkeit. . . . Auch du, o Asket, mögest fasten.

Ath. col. 260 C: *νηστεία γὰρ ἀγγέλων βίος ἐστὶ, καὶ ὁ χροῖόμενος αὐτῇ ἀγγελικὴν τάξιν ἔχει.*

Ath. col. 277 D: *Συμφέρει τῇ ἐγκρατευομένῃ κατωμόνας τὸν ἑαυτῆς ἄρτον ἐσθλεῖν.*

Hipp. § 38, p. 227, Z. 31: Deswegen seid keine Silberfreunde, ihr Gottesfreunde, denn die Wurzel alles Bösen ist die Geldliebe (1 Tim. 6, 10). (NB. Vorher ist vom Fasten gesprochen.)

Ath. col. 260 C: *Σὺ οὖν, δούλη τοῦ Χριστοῦ, . . . ἐὰν νηστεύσης, ἄγνισον σεαυτὴν ἀπὸ πάσης φιλαργυρίας· ὅτι ὁ ἀγαπᾷν ἀργύριον οὐ δύναται τὸν Θεὸν ἀγαπᾷν· „Ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία.“*

Hipp. § 38, p. 228, Z. 29: Wenn der Asket sich einbildet, daß er auserwählt sei und daß er besser sei als die übrigen Menschen, so ist das der Hochmut, der vor Gott schmutzig ist, wenn der Teufel einem einbildet, daß er besser sei als alle Menschen. Das ist fürwahr der, den er (der Teufel) zum Straucheln bringt.

Ath. col. 260 D: *Τὴν κενοδοξίαν καὶ ἀλαζονείαν ἰσχυριῶς φεῦγε. Ἐὰν ὑποβάλλῃ σοι ὁ λογισμὸς, ὅτι μεγάλη γέγονας καὶ καλὴ, προβεβηκῶτα τῇ ἀρετῇ, μὴ πιστεύσης αὐτῷ· ὁ ἐχθρὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐμποδίζων καὶ κενοδοξίαν ὑποβάλλων.*

Hipp. § 1, p. 200, Z. 28: Vor allem reden wir über den heiligen echten Glauben . . .

Ath. col. 252 A: *Πρῶτον πάντων πιστεύσον . . .*

Wenn endlich Hippolyt am Schlusse die Asketen besonders zum Fasten und zur Demut ermahnt (p. 227, 228), so wird beides auch von Athanasius col. 257 A. B, 261 A. B zusammengestellt.

Freilich könnte man fast sagen, daß wir hier eine Gleichung mit zwei Unbekannten vor uns haben. Die Authentie der unter dem Namen des Athanasius überlieferten Schrift *περὶ παρθενίας* ist von Erasmus und Scultetus bestritten, von Montfaucon für

zweifelhaft erklärt, von Eichhorn verteidigt, aber von Vatissol wieder angefochten worden. Bardehewer in seiner Patrologie und Loofs in seinem Artikel über Athanasius (PRE. <sup>3</sup>, II, 201, Z. 44) entscheiden sich nicht; ich persönlich habe den Eindruck der Echtheit. Weiter aber bieten auch die zusammengestellten Stellen kaum die Möglichkeit, mit Sicherheit einem von beiden Schriftstellern die Priorität zuzusprechen. Ich möchte daher nur auf zweierlei hinweisen: erstens, daß die athanasianische Schrift col. 265 C sich auch mit der Didache berührt, und zweitens, daß schon in den „Kirchenrechtsquellen“ (p. 199, Z. 38) die Ansicht Sohms gebilligt wurde, wonach die Hippolytikanones nach Ägypten gehören <sup>1</sup>).

1) Zugleich möchte ich hier einige Fehler in meiner Übersetzung der Hippolytikanones verbessern, auf welche ich teils selbst aufmerksam geworden, teils von anderen freundlichsich aufmerksam gemacht bin:

p. 203, Z. 3 lies: wie beim Bischof geschehen ist, mit Ausnahme des Sitzens auf dem Throne; und man soll über ihm das Bischofsgebet sprechen, mit Ausnahme des Wortes Bischof.

p. 204, Z. 13 stand für „die Auszeichnung (die Insignien)“ im Griechischen wohl σχήμα.

p. 206, Z. 24 lies: wenn er jederzeit seine Schüler ermahnt und bekennt.

p. 207, Z. 18 stand für „wer Schmutziges redet“ nach Jülicher im Griechischen ἀρρητοποιός.

p. 221, Z. 24 lies: Nach dem Opfer soll man ihnen das Brot des Exorzismus geben, bevor sie sich setzen (streiche Anm. 3).

p. 222, Z. 22 lies: Er soll ihnen, bevor sie sich setzen, das Brot des Exorzismus geben (streiche Anm. 7).

# Rezensionen.

---

## 1.

**Köberle, Justus, Lic. theol., Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. Eine Untersuchung zur historischen Psychologie. München 1901. C. F. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. XI u. 297 S.**

---

Worauf es vorliegendes Buch abgesehen hat, sagt der Titel ziemlich deutlich. Der Gegenstand der in ihm zusammengefaßten Untersuchungen ist begrenzt, gehört aber zu den wichtigsten Fragen, mit denen sich die alttestamentliche Forschung zu beschäftigen hat. Er gehört auch zu den schwierigsten. Wie groß die zu überwindenden Schwierigkeiten schon dann sind, wenn es gilt, sich aus im ganzen ziemlich unzureichenden literarischen Quellen eine wirklich zutreffende Vorstellung auch nur von den geschichtlichen Vorgängen des äußeren Lebens eines Volkes des Altertums und ihrem inneren Zusammenhange zu verschaffen, das weiß jeder, der einmal eine solche Aufgabe angegriffen hat. Die Gefahr, in rein subjektive Konstruktionen zu geraten, ist sehr groß und vielfach ganz unvermeidlich. Viel größer werden diese Schwierigkeiten, viel drohender wird diese Gefahr, wenn der Untersuchung die Aufgabe gestellt wird, aus den nur auf literarischem Wege bezeugten greifbaren Erscheinungen des geistigen Lebens eines der Geschichte angehörigen Volkes Wesen und Eigenart dieses geistigen Lebens selbst bis in seine Wurzeln hinein zu erkennen und darzulegen. Aber trotz alledem darf die Forschung an dieser Aufgabe nicht vorübergehen, wenn sie nicht darauf verzichten will, das Leben eines solchen Volkes in seiner besonderen Eigenart nach allen Seiten hin geschichtlich verständlich zu machen. Denn so sicher es richtig ist, daß die äußere Kultur eines Volkes vielfach bestimmenden Einfluß ausübt auf Art und Richtung der Entwicklung seines geistigen Wesens

und Lebens, nicht minder richtig ist es, daß die Psyche eines Volkes (ich glaube trotz aller Verpöndung des Ausdrucks — vgl. S. 13 — von einer solchen reden zu sollen) kraft ihrer urwüchsigcn, nie ganz unterdrückbaren Eigenart einen sehr wesentlichen, Art und Richtung bestimmenden Einfluß auf die allgemeine kulturelle Entwicklung desselben ausübt. Jene Aufgabe wird jedoch eine um so dringendere, wenn es sich um das geschichtliche Leben eines Volkes handelt, das in seinen Auswirkun gen, in den Früchten seines Geisteslebens weltgeschichtliche, schließlich die gesamte Menschheit umfassende Bedeutung gewonnen hat. In diesem Falle haben wir, zumal wir selbst uns noch fortbauend in unserem inneren Leben wesentlich unter seinen Nachwirkungen wissen, ein sehr hohes Interesse daran, den Mutterboden dieser Nachwirkungen und die in ihm wurzelnden eigenartigen Triebkräfte kennen zu lernen. Es ist darum überflüssig, auch nur ein Wort weiter zu verlieren, um die Bedeutung der Aufgabe darzutun, die sich der Verfasser vorliegenden Buches gestellt hat. Daß er sie sich gestellt hat, ist schon verdienstlich, und daß sein Verdienst durch die Art, wie er seine Arbeit ausgeführt hat, sich sehr wesentlich erhöht, das wird, wie ich hoffe, das folgende Referat trotz der gebotenen Kürze zur Genüge erkennen lassen.

Schon die im ersten Abschnitt zusammengefaßten Einleitungskapitel, in denen der Verf. den methodologischen Grund zu den folgenden Untersuchungen legt, verdienen sorgfältige Beachtung. Er fragt zunächst nach Methode und Aufgabe. Beides bedingt sich natürlich gegenseitig. Nur dann ist eine gründliche und klare Durchföhrung einer solchen Arbeit möglich, wenn die Aufgabe selbst klar erfaßt und scharf umgrenzt ist. Und je mehr dies der Fall ist, um so leichter wird auch der Weg erkannt werden, auf dem eine befriedigende Lösung der ins Auge gefaßten Aufgabe möglich sein wird. Es war nicht nur Erfolg verheißend, sondern ist auch für den interessierten Leser lehrreich und am Ende, worauf es doch ankommt, am ehesten von überzeugender Wirkung, daß Verf. auf dem Wege einer kritischen Musterung der bisherigen Art der Behandlung der biblischen Psychologie, geleitet jedoch auch von den modernen Anforderungen an eine wissenschaftliche Untersuchung eines der Geschichte angehörigen Objekts, einerseits zu einer schärferen als der bisher gekannten Umgrenzung und inhaltlichen Bestimmung der Aufgabe zu gelangen und andererseits auch die Methode zu bestimmen gesucht hat, die eine möglichst allseitige und befriedigende Lösung der Aufgabe zu versprechen vermag.

Daß die bisherige biblisch-systematische wie vergleichend-historische Behandlung der Probleme der hebräischen Psychologie nicht allen Anforderungen an eine wirklich wissenschaftliche Behandlung derselben genügt, das hat, wie ich meine, der Verf. klar erwiesen. Es genügt nicht, den in unseren literarischen Quellen uns entgegentretenden psychologischen

Sprachgebrauch im einzelnen festzustellen und seine Bedeutung zu ermitteln, wie es wohl meist in den biblischen Theologien geschieht. Die psychologische Untersuchung muß tiefer graben. Ja, sie nimmt erst ihren eigentlichen Anfang, wenn der Sprachgebrauch festgestellt ist. Sie hat die in ihm ausgeprägten Vorstellungsräume bis in ihre Wurzel zu verfolgen, den inneren Zusammenhang derselben und, so weit als tunlich, auch ihre Entwicklung klar zu legen (S. 5. 11). Dabei darf sie nicht außer acht lassen, daß das seelische Leben des einzelnen im Zusammenhang mit dem des ganzen Volkes steht, also auch im Zusammenhang damit beurteilt werden muß. Sie muß ihren Blick aber noch weiter greifen lassen. Die Beobachtung der Erscheinungen des psychischen Lebens eines Volkes führt schließlich über die Grenzen dieses Volkes hinaus auch zur Erkenntnis gleicher oder verwandter Erscheinungen im Leben des Völkerringes oder der Völkerfamilie, wozu es gehört, ja, der Menschheit überhaupt. Erst dann, wenn die Beobachtung so weit ausgedehnt wird, ergibt sich die Möglichkeit, das psychische Leben des einen Volkes nach allen Seiten hin richtig zu beurteilen, Einfaches und Zusammengesetztes, Primitives und Entwickeltes, allgemein Menschliches und spezifisch Eigentümliches in demselben richtig und scharf zu unterscheiden. Natürlich ist unser Interesse wesentlich darauf gerichtet, gerade die Elemente in dem geistigen Wesen und Leben des Volkes Israel genau kennen zu lernen, die ihm das ihm eigentümliche Gepräge geben und aus denen vielleicht auch seine eigenartige Bedeutung in der gesamt menschlichen Geisteskultur verständlich wird.

Damit stehen wir aber auf dem Boden der vergleichenden und geschichtlichen Methode. Die Kritik, die der Verf. an ihrer bisherigen Anwendung übt, ist meines Erachtens vollkommen berechtigt. Es ist ein in seinen Wirkungen schlimmer, aber immerhin geschichtlich wohl begreiflicher Fehler dieser Methode, wie sie bisher angewandt worden ist, daß über der Nachweisung und Hervorhebung des Allgemeingültigen das Besondere, Eigentümliche, Individuelle stark in den Hintergrund gedrängt wird. Demgegenüber gelangt der Verf. bei seinen Erwägungen zu dem Ergebnis, es dürfte die zutreffendste Betrachtungsweise diejenige sein, die die genaueste Erwägung des einzelnen in dem psychischen Leben des hebräischen Volkes und das Verständnis für die psychische Eigenart gerade dieses Volkes zu verbinden wisse mit einer steten umfassenden Berücksichtigung der allgemeinen Erscheinungen auf verwandten Gebieten (S. 9). Die vergleichend historische Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung eben darin, daß die psychologischen Anschauungen des israelitisch-jüdischen Volkes, wie sie in der Bibel niedergelegt sind, ein Stück der Geschichte menschlicher Geistesbildung überhaupt sind und daher auch als solches betrachtet und beurteilt werden können.

Aber demgegenüber hat doch auch das Besondere und Eigentümliche, dessen sich Israel erfreute, ein Recht, genau beachtet zu werden. Und da gerade das, was dem Geistesleben dieses Volkes sein besonderes Gepräge verliehen hat, im engsten Zusammenhange mit seiner eigentümlichen religiösen Entwicklung steht (S. 8), so ist es durchaus gerechtfertigt, ja, notwendig, eine Unterscheidung zu versuchen zwischen den psychologischen Grundanschauungen, soweit sie eben rein psychologisch und daher mit Beziehung auf das Religiöse indifferent und soweit sie religiös bedeutungsvoll sind. Gerade jener enge Zusammenhang der psychologischen und religiösen Anschauungen nötigt dazu, beide begrifflich auseinander zu halten, um die Möglichkeit zu gewinnen, auch das Maß und die Art ihrer gegenseitigen Beeinflussung festzustellen (S. 11). Die vom Verf. nachdrücklich betonte Berechtigung, dies wenigstens zu versuchen, muß jeder zugeben, der mit ihm auf dem gleichen Grunde der Beurteilung der religiösen Seite der geistesgeschichtlichen Entwicklung Israels steht. Denn für ihn (wie für den Ref.) ist es eine selbstverständliche, weil zur Ermöglichung ihres Verständnisses überhaupt notwendige Voraussetzung, daß die religiöse Entwicklung Israels und des Judentums nicht eine rein natürliche, sondern eine von steter unmittelbarer göttlicher Einwirkung bestimmte gewesen ist (S. 17). Schwerlich wird aber von solchen, die diese Voraussetzung nicht teilen, die Berechtigung jener Scheidung bei einer psychologischen Betrachtung ohne Vorbehalt anerkannt werden. Sie werden die religiösen Phänomene des Geisteslebens in Israel wie bei allen anderen Völkern hinsichtlich ihrer psychologischen Natur, Herkunft und Entwicklung nicht von den anderen Auswirkungen der psychischen Kräfte zu scheiden vermögen. Und auf dieser Seite dürfte wohl auch mancher moderne Theologe zu finden sein.

Zu den Voraussetzungen der Untersuchung, von denen der Verf. im zweiten Kapitel redet, gehört natürlich in erster Linie nicht bloß die Tatsächlichkeit des psychischen Lebens, sondern auch seine Erkennbarkeit (S. 12 ff.). Im Verlaufe der Ausführungen hierzu, in denen er auch von dem individuellen und sozialen Charakter der zu untersuchenden psychischen Phänomene in lehrreicher Weise spricht, gelangt er sodann zu einer genaueren Bestimmung der besonderen Aufgabe, die er sich gestellt hat (S. 14 f.). Seine Untersuchung soll von den tatsächlich vorliegenden Anschauungen, den vorhandenen Affekten und Willensvorgängen ausgehen, die psychologische Eigenart derselben und ihren Ursprung feststellen und mit ähnlichen Erscheinungen anderer Gebiete vergleichen, nur will er sich zunächst auf das intellektuelle Gebiet beschränken. Er will versuchen, die Auffassung der Außenwelt und des menschlichen Seelenlebens bei den Hebräern darzustellen, dagegen die Gefühls- und Willensseite des Innenlebens Israels nur insoweit heranziehen, als sie von Einfluß auf die intellektuellen Erscheinungen



gewesen sind, dieselben im übrigen aber beiseite lassen. Indes, es versteht sich nach dem Mitgeteilten schon von selbst, daß er sich nicht mit einer möglichst genauen Beschreibung der Anschauungen und Vorstellungen jenes Inhalts begnügen kann, eine wie notwendige Voraussetzung dies auch für seine Arbeit ist. Seine vornehmste Aufgabe erblickt er eben darin, die tatsächlich vorhandenen und in Betracht kommenden Erscheinungen psychologisch zu würdigen, nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen und nach ihrer psychischen Entstehung zu erklären. Die Vorstellungen von der äußeren Natur wie von der Seele des Menschen, die im Volke herrschten, sind eben als solche, als intellektuelle Erscheinungen Gegenstand der von ihm beabsichtigten psychologischen Untersuchung (S. 15. 16).

Der Verf. geht aber von noch einer anderen Voraussetzung aus und bestimmt danach noch weiter seine Aufgabe. Neben der Tatsache und Erkennbarkeit psychischen Lebens setzt er auch Wirklichkeit und Erkennbarkeit einer Geschichte oder einer Entwicklung des Geisteslebens voraus und sie zu erkennen, darauf ist seine Absicht insbesondere gerichtet. Beachtenswert (zumal auch mit Bezug auf gewisse Erscheinungen auf dem Gebiete religionsgeschichtlicher Forschung) sind hier seine Ausführungen über das wahre Wesen geistiger Entwicklung, von der er mit Recht konstatiert, daß sie nicht immer eine solche nach oben, nach vorwärts, zur Wahrheit und Vollkommenung hin sei, daß es in ihr vielmehr, auch wenn auf das Große und Ganze gesehen in Israel diese Entwicklung stetig aufwärts gegangen sei, im einzelnen doch sehr oft durch Stillstand, Rückschritt, Verfall und Entartung habe hindurchgehen müssen. Und daß es in Israel im ganzen stetig aufwärts ging, das führt der Verf. eben auf die früher schon erwähnte dritte Voraussetzung, nämlich die einer steten unmittelbaren göttlichen Einwirkung zurück. Wertvoll ist auch das, was er über die Notwendigkeit sagt, in bezug auf das geistige Leben zwischen entwickelt und unentwickelt zu unterscheiden (S. 18 f.). Mit Recht wehrt er es ab, an den Anfang der geistigen Entwicklung überhaupt Dumpfheit oder tierische Ungeistigkeit zu setzen, und betont er einer solchen Anschauung gegenüber, an den Anfang sei vielmehr die zwar noch unausgebildete, aber vorhandene Fähigkeit zu einer weiteren Entwicklung zu setzen. Wo sich bei einem Volke jener Tiefstand geistigen Wesens und Lebens finde, handle es sich vielmehr um eine Frucht inneren Verfalls, um geistige Verkommenheit. Zweifellos ergeben sich aus solchen Gedankentritten auch für die Beurteilung des geistigen Lebens in Israel und seiner Entwicklung sehr fruchtbare und gerade in unseren Tagen unmittelbar bedeutsame Gesichtspunkte. Ich hebe noch einen Satz des Verf. hervor, der ebenfalls beachtet zu werden verdient. Von der unzweifelhaften Tatsache aus, daß die geistige Entwicklung nirgends ganz

geradlinig ist, weist er (S. 19) darauf hin, daß der Umstand, daß in dem Momente unserer Beobachtung eine Vorstellung entwickelter ist als eine andere, über die zeitlichen Verhältnisse der Entwicklung derselben gar nichts Näheres zu bestimmen vermöge. Rückständigkeit auf der einen Seite und Fortschritt auf der anderen in demselben Moment der Geistesgeschichte gehöre durchaus zu den entwickelungsgeschichtlichen Möglichkeiten. Es bedarf kaum eines besonderen Hinweises auf die Wichtigkeit dieses meines Erachtens unzweifelhaft richtigen Gedankens für die Beurteilung gerade der religiösen Phänomene der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Israelvolkes. Daß er dieselbe aber auch besitzt für die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung und Beurteilung der Phänomene des geistigen Lebens überhaupt, abgesehen von seiner religiösen Seite, dafür liefert des Verf. Untersuchung manchen Beweis.

Während die sachlichen Quellen, aus denen der Verf. schöpfen muß, um die psychische Eigenart des Volkes Israel zu erschließen, sehr vielseitig sind, ganz entsprechend der Vielseitigkeit, in der sich das psychische Leben nach außen hin kundgibt und auch in der Geschichte seine für geschichtliche Erforschung zugänglichen Spuren zurückläßt, wie Sprache, Sitte, Recht, Mythos, Religion, Bräuche mancherlei Art abergläubischen oder zauberhaften Charakters u. s. w., sind die literarischen Quellen, die uns die Kenntnis von alledem vermitteln, dem äußeren Umfang nach recht beschränkt, wie groß auch, ja, weil der Zeitraum so groß ist, den sie mit ihrem Inhalt umspannen. Das alttestamentliche Schrifttum bedeckt mit den in ihm zusammengefaßten Zeugnissen die ganze Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes von seinen ersten Anfängen bis nahe an die christliche Zeit heran. Vielfach ist es, bisher wenigstens, unmöglich, die einzelnen Schriftteile geschichtlich zuverlässig anzusetzen. Daß das nach allen Seiten der historischen Forschung hin das Urteil über Einzelheiten in den geschichtlichen Erscheinungen erschwert und unsicher macht, versteht sich von selbst. Aber der Verf. hat gewiß recht, wenn er meint (S. 20), die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Tatsache für seine Untersuchung ergäben, seien nicht allzu groß. Für die Beurteilung der psychischen Entwicklung sei auch nicht viel gewonnen, selbst wenn wir im Stande wären, die einzelnen Schriften chronologisch sicherer zu bestimmen, als der Fall ist. Die Wandlungen der Anschauungen auf dem engeren Gebiete seiner Untersuchung sind auch trotz der vielen Jahrhunderte der alttestamentlichen Entwicklung nicht so überaus groß, daß wir vermuten könnten, gewichtigere zu erkennen, wenn die literarhistorischen Fragen im einzelnen sicherer entschieden wären. Denn man darf wohl sagen, daß die geistige Eigenart eines in Wahrheit aus seinen eigenen Wurzeln erwachsenen Volkes in ihren Grundzügen unverändert bleibt, wie vielseitigen Einflüssen es auch im Laufe der Zeit seiner Entwicklung ausgesetzt sein mag. Freilich soweit der Fortschritt der religiösen Entwicklung Einfluß auf

die Ausgestaltung des Geisteslebens und der in ihm wirksamen Kräfte gehabt hat, ist immerhin die zeitgeschichtliche Unsicherheit unserer Quellen nicht ganz unbedenklich. Im ganzen aber kann man mit dem Verf. einverstanden sein, wenn er urteilt (S. 22), für die Auffindung der psychischen Erscheinungen sei die alttestamentliche Literatur stets als Ganzes in Betracht zu ziehen und diese Erscheinungen seien nicht nach chronologischen Gesichtspunkten, sondern nach ihrem Inhalte zu klassifizieren (S. 20), wobei ja immer, wenn die Möglichkeit vorhanden ist, auch auf die wirkliche geschichtliche Folge der Quellschriften acht gegeben werden kann. Ob es aber richtig ist, gerade gegen Ende der alttestamentlichen Zeit nur in dem Maße, wie es vom Verf. geschieht, auch auf die nichtkanonische jüdische Literatur Rücksicht zu nehmen, von der ja einzelnes sicher älter oder doch ebenso alt ist wie das Danielbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt, möchte ich bezweifeln. Ich möchte dies gerade aus dem Grunde bezweifeln, weil der Verf. selbst mit Recht (S. 22) darauf hinweist, daß nicht nur auf dem Gebiete religiöser Vorstellungsentwicklung, sondern erst recht auf den mehr oder weniger religiös neutralen Gebieten des israelitisch-jüdischen Geisteslebens, auf denen sich vornehmlich seine Untersuchung bewegt, manche späte Schrift unter Umständen Zeugnis abzulegen vermag für Vorstellungen, die viel älterer Herkunft sind.

Nebenbei möchte ich sodann nur noch zu einem Gedanken (S. 21) ein Fragezeichen setzen. Daß das babylonische Exil ein großer Wendepunkt in der geistigen Geschichte des Volkes war, versteht sich von selbst, aber ob die Wendung, die es in dieser Geschichte herbeiführte, wirklich eine so tiefgreifende gewesen ist, daß man sagen darf, das Judentum sei etwas total anderes gewesen als das Volk Israel, dagegen habe ich doch einige Bedenken. Indes, für das hier in Betracht kommende Gebiet gilt das Urteil ja auch nach des Verfassers Ansicht am wenigsten. Für die vergleichende Heranziehung allgemein-semitischer Anschauungen und Vorstellungen zieht der Verf. in erster Linie Babylonien und Arabien in Betracht (S. 23 ff.). Und das mit gutem Grunde. Freilich die sich anscheinend noch weiter steigende moderne Sucht, für alles Israelitische, auch für das, was man bisher als eigentümlichen Ertrag von Israels besonderer geistesgeschichtlicher Entwicklung zu betrachten gewöhnt war, die ursprünglichen Quellen in Babylonien zu suchen, ist dem Verf. fremd. Für einen Vorzug der Arbeit des Verfassers halte ich es ferner, daß er uns da, wo es sich um mehr allgemein menschliche als spezifisch semitische oder israelitische Erscheinungen des psychischen Lebens handelt, nicht gleich mit der komparativen Heranziehung einer Fülle von Einzelheiten, die von den entlegensten Gebieten der über den Erdball zerstreuten Menschheit zusammengelesen sind, beschwert, wie das sonst neuerdings wohl geschieht, wenn man bemerkenswerte Tatsachen der Geistesgeschichte des Volkes des

alten Bundes durch eine mehr oder weniger natürliche Erklärung des Charakters der Eigenartigkeit zu entkleiden das Bedürfnis hat. Das Urteil wird dadurch meines Erachtens nicht immer geklärt, noch weniger aber wird dadurch verhindert, daß man sich über die alttestamentlichen Tatsachen zu einem falschen Urteil verleiten läßt.

Mit einer kurzen Darlegung über die Disposition seiner Arbeit schließt der Verfasser seine einleitenden Ausführungen (S. 26 f.). Auf sie etwas weiter einzugehen, schien mir für diese rückhaltlos empfehlende Anzeige angebracht zu sein, während es unmöglich ist, ohne übermäßige Inanspruchnahme des Raumes die große Fülle des interessanten und überall lehrreichen Inhaltes der folgenden Untersuchungen dem Leser ganz vorzuführen. Ich muß mich mit einer nur kurzen, aber immerhin bei allem Streben noch Kürze sicher ausreichend langen, Skizze begnügen, die aber hoffentlich eingehend genug ist, um den Zweck zu erreichen, den die Anzeige zunächst verfolgt, den Leser zu reizen, sich in das Buch selbst zu versenken. Eingehendere sachliche Kritik an diesem oder jenem Punkte zu üben, versage ich mir, weil, wie ich alsbald eingesehen, auch nur der Versuch einer solchen die Anzeige leicht zur Abhandlung hätte anschwellen lassen.

Der Verf. beginnt seine eigentliche Arbeit im zweiten Abschnitt mit einer Untersuchung „der allgemeinen Grundlagen der Auffassung der Außenwelt“ in Israel. Er will feststellen, was als charakteristische Eigenart der altisraelitischen Betrachtung und Auffassung der das erkennende Subjekt umgebenden und seine Geisteskräfte in Bewegung setzenden Welt der Dinge angesehen werden darf. Eine Aufgabe von prinzipieller Wichtigkeit. Es handelt sich dabei um Aufklärung historisch-psychologischer, erkenntnis-theoretischer Verhältnisse und Tatsachen, deren genaues Verständnis eine wesentliche Voraussetzung ist für die richtige Beurteilung der Eigenart der geistesgeschichtlichen Entwicklung Israels überhaupt, auch in Hinsicht auf ihre religiöse Seite.

Ehe er jedoch an die Lösung dieser Aufgabe selbst herantritt, sucht der Verf. noch auf eine Vorfrage Antwort, auf eine Frage, zu deren Aufwerfung gewisse Strömungen in der neueren Wissenschaft Veranlassung geben, die aber auch an sich interessant und wichtig genug ist, daß sie einer Untersuchung unterworfen wird. Die Frage ist diese: in wie weit sind die territorialen, klimatischen, geographischen und völkergeschichtlichen Verhältnisse, in die Israel hineingeführt wurde, unter denen es sich äußerlich und innerlich entwickeln mußte, auf seine geistesgeschichtliche Entwicklung von charakteristisch bestimmendem Einfluß gewesen? Unzweifelhaft können eigenartige Verhältnisse in genannten Beziehungen von Bedeutung für die Entfaltung des geistigen Lebens einer Volksgemeinschaft sein, insofern wenigstens, als sie geeignet sind, bestimmte Seiten ihrer geistigen Eigenart gegenüber anderen stärker zur Entwicklung zu

bringen, so also ihrem geistigen Leben ein besonderes Gepräge zu geben. Und die völkergeschichtlichen Beziehungen können nicht bloß von formalem, sondern viel mehr noch von materialem Einfluß auf das geistige Leben eines Volkes gewesen sein. Unmittelbarer oder auch mittelbarer Verkehr mit Völkern, die über eine eigene und vielleicht auch eigenartige geistige Kultur verfügen, kann wohl den Übergang auch des geistigen Besitzes des einen auf das andere Volk vermittelt und so nicht unwesentlich auf die geistesgeschichtliche Entwicklung des empfangenden Volkes eingewirkt haben. Damit betreten wir aber ein Forschungsgebiet, das für die richtige Beurteilung der Geistesgeschichte Israels in unseren Tagen besonders wichtig geworden ist, weil sich ja unzweifelhaft herausgestellt hat und vielleicht noch mehr herausstellen wird, in einem wie auffälligen Verhältnis Israels Kultur überhaupt zu der des alten Babylonien gestanden hat. Freilich handelt es sich hier auch um ein Forschungsgebiet, auf dem Zurückhaltung geboten ist, jedenfalls eine viel größere geboten ist, als von vielen Forschern (zumal auf assyrisch-babylonischer Seite) unserer Tage geübt wird. Der Verf. hat sich in allen in diesem Abschnitt zur Behandlung stehenden Fragen mögliche Zurückhaltung auferlegt, nicht bloß deshalb, weil diese Fragen nicht zu der eigentlichen Aufgabe gehören, die er sich gestellt hat, sondern auch, weil er sich der großen Schwierigkeiten bewußt ist, die mit dem Versuch verknüpft sind, auf die sich erhebenden mancherlei Fragen eine befriedigende Antwort zu finden. Man wird freilich diesen Fragen in Zukunft, wie ich meine, viel ausgedehntere Aufmerksamkeit schenken müssen, darum vor allem, weil Ausdehnungen in der Beurteilung der Abhängigkeit Israels in seiner kulturellen Entwicklung, auch in der seines geistigen Wesens und Lebens von auswärtigen, vornehmlich babylonischen, Einflüssen sich immer noch mehren. Die Ausführungen des Verf. (die Ref. allerdings nicht überall zu billigen vermag) bieten zu einer derartigen ausgreifenderen Untersuchung eine wohl geeignete Grundlage. Mit voller Zustimmung bekenne ich mich zu dem Verf., wenn er auf die noch heute deutlich erkennbare Tatsache hinweist, daß die fremden Einflüsse, wie stark und umfangreich sie auch gewesen sein mögen, am Ende doch nur dazu mitgewirkt haben, die Israels Geisteswesen eigentümliche Art zur Reaktion und zur Entfaltung seiner besonderen Kräfte zu nötigen.

Mit Kap. 4 (S. 38 ff.) tritt Verf. sodann seiner eigentlichen Aufgabe näher. Das Ergebnis seiner eindringenden und eine Fülle von lehrreichem Material ans Licht bringenden Untersuchungen ist dies (vgl. S. 87): In der Auffassung der Außenwelt nach ihren allgemeinen Grundlagen ist die Anschauung das beherrschende Element. „Die Welt erscheint als eine Summe einzelner konkreter Gegenstände; an ihnen werden einzelne charakteristische Merkmale besonders ins Auge gefaßt und einseitig festgehalten; die für die Anschauung gegebene Zusammengehörig-

keit, wie immer entstanden oder vermittelt, bleibt unveränderlich im Bewußtsein erhalten.“ An sich freilich ist in alledem nichts enthalten, was lediglich Israel oder den Semiten überhaupt gegenüber der übrigen Menschheit eigentümlich wäre. Aber es fehlt doch auch an solchem nicht. Dahin gehört vor allem die zähe Stetigkeit, mit der dort die Betrachtung und Auffassung der Dinge der Außenwelt an einzelne charakteristisch hervortretende Seiten der Dinge anknüpft und diese konstant festhält. Dahin gehört auch der stark subjektivistische Charakter der Naturbeobachtung und -auffassung, das ständig sich geltend machende Hervortreten „der zwischen dem beobachtenden Subjekt und dem beobachteten Gegenstand bestehenden Beziehungen“.

Der Verf. geht (Kap. 4) von dem Nachweis aus, daß bei den Semiten Auffassung und Ausdruck der konkreten, sinnlichen Anschauung ursprünglicher sei als die Bildung allgemeiner, abstrakter Begriffe, ja, daß im Grunde auch da, wo wir im Sprachgebrauch abstrakten Begriffen gegenüber zu stehen meinen, doch noch deutlich die konkrete sinnliche Anschauung, von der dieselben ausgegangen sind, erkennbar sei. Die Richtigkeit dieses Satzes erweist er aus den Tatsachen, die die Sprache sowohl nach Seite der Etymologie als der Formen des Ausdrucks, der Grammatik, an die Hand gibt. Es handelt sich hier um bekannte Dinge, aber in der Beleuchtung, in die dieselben im Zusammenhang der psychologischen Untersuchung gestellt sind, werden sie sehr interessant und sehr lehrreich. Es ergibt sich, daß dem semitischen Geiste seiner ursprünglichen Natur nach die Abstraktion fernliegt; er haftet an der konkreten Anschauung und kann sich davon auch da nicht losmachen, wo er sich den mehr oder weniger rein geistigen Realitäten zuwendet. Von welcher Bedeutung diese Tatsache für die Beurteilung vieler Tatsachen der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist, bedarf wohl keiner besonderen Darlegung (vgl. übrigens beim Verf. S. 39). Von jener Grundlage aus ist es dann aber auch wohl begreiflich, wenn es wenigstens so scheint, als fehle den Semiten auch die Fähigkeit zu einer einheitlichen Auffassung der gesamten Außenwelt. Daß die Hebräer kein Wort für „Natur“, für „Welt“ und dergleichen haben, ist bekannt. Wenn man auf das Zeugnis der Sprache achtet, so darf man wohl sagen, daß sich dem semitischen Bewußtsein die Außenwelt zunächst nur als eine Summe einzelner, in die Sinne fallender Dinge darstellt. Die zusammenfassende, organisierende und abstrahierende Betrachtung derselben kommt jedenfalls erst in zweiter Linie und vermag nie ganz die konkrete Grundlage sinnlicher Anschauung zu verleugnen.

Eng hängt hiermit zusammen und erweist zugleich den subjektivistischen Charakter des semitischen Geistes hinsichtlich seiner Auffassung der Außenwelt die Tatsache, daß sich bei der Beobachtung der einzelnen konkreten Dinge dem Bewußtsein in erster Linie dasjenige einprägt und dann

auch im sprachlichen Ausdruck hervortritt, was sich von einem Gegenstande den Sinnen am lebhaftesten aufdrängt. Was dies auch immer sein mag, ob etwas an sich nur Zufälliges und in verschiedenen Fällen gar etwas Verschiedenes oder etwas Wesentliches, ist gleichgültig, für die Auffassung des gegebenen Dinges ist es jedenfalls zunächst das Wichtigste, enthält es jedenfalls das ihm besonders Eigentümliche, Charakteristische. Die Folge ist, daß ein Ding mit einer Mehrheit von Namen bezeichnet werden kann, eben weil man es von verschiedenen Seiten beobachten, weil man von ihm, je nachdem man an es herantritt, verschiedenartige Eindrücke empfangen und es danach benennen kann. Die semitischen sprachlichen Ausdrücke verraten — und das ist charakteristisch — in ihrer Grundbedeutung, soweit sich dieselbe noch feststellen läßt, noch heute ziemlich deutlich, welches besondere Merkmal eines Gegenstandes sich ursprünglich der subjektiven Beobachtung aufgedrängt und zur Schaffung der gegebenen Benennung desselben geführt hat. Es bietet daher die Benennung eines persönlichen oder sachlichen Objektes tatsächlich das charakteristische Kennzeichen, wodurch sich für das Bewußtsein das eine Objekt von dem anderen unterscheidet (vgl. dazu auch die Ausführungen des Verf. auf S. 74). Daß nach alledem die Auffassung der Dinge der Außenwelt und ihre Ausprägung in der Sprache den Charakter der Einseitigkeit trägt und tragen muß, ist gewiß, aber diese Einseitigkeit ist, und darauf kommt es an, eine besondere Eigentümlichkeit des semitischen Geisteswesens. Sie erklärt nicht wenige auffällige Tatsachen der geistesgeschichtlichen Entwicklung der semitischen Völker überhaupt und Israels im besonderen. Sie erklärt vor allem, daß die Energie des semitischen Intellekts in ihrer Entfaltung subjektivistischen, formalen Charakters geblieben ist, ungeeignet, sich in rein objektiver Betrachtung eines Dinges zu verlieren; sie erklärt, daß der wissenschaftliche Trieb des semitischen Geistes sich wesentlich begnügt hat mit der Hingabe an Forschungs- und Wissensgebiete formalen Charakters. Es bedarf schwerlich eines besonderen Hinweises darauf, von welcher Wichtigkeit die Erkenntnis dieser Seite des semitischen Geisteslebens auch für die richtige Beurteilung religionsgeschichtlicher Phänomene ist. Der Verf. hat zu alledem im 5. und 6. Kap. (S. 49 ff.) ein reiches Material in seinen Darlegungen verarbeitet; was er uns dort geboten hat, verdient sorgfältigste Beachtung.

Das Gleiche gilt in jeder Hinsicht für das, was er im nächsten (7.) Kapitel (S. 68 ff.) ausgeführt hat. Hier sucht er auf die Frage Antwort: wie weit die Auffassung der Außenwelt als intellektuelle Tatsache in ihrer Art durch die Beziehung zum auffassenden Subjekte bestimmt oder von dieser Beziehung abgelöst erscheint. Die Aufwerfung dieser Frage ergab sich notwendig aus den vorherigen Ausführungen, ebenso aber ergibt sich daraus im Grunde auch, wie sie zu beantworten ist. Ich möchte nur ausdrücklich auf das hinweisen, was der Verf. S. 72

in bezug auf das religiöse Gebiet sagt. Gerade hier zeigt sich in besonders hohem Maße, wie sehr das Erkennen von dem Subjekt beeinflusst ist, wie sehr hier das subjektive Interesse auf die Richtung des Denkens und Erkennens bestimmend eingewirkt hat. Die Gegenstände, auf die sich dasselbe hauptsächlich bezogen hat, sind eben durchweg solche, die das denkende Subjekt persönlich angehen. Es handelt sich überall um praktische Fragen, um Fragen, deren Lösung nicht bloß eine Befriedigung des denkenden Geistes bringt, sondern unmittelbare Bedeutung für das persönliche Leben besitzt. Es sind ethische Fragen, das Problem der göttlichen Vergeltung, der Theodicee. Wie wenig es dem israelitischen Geiste möglich war, solche Fragen mit rein objektiver Wissenschaftlichkeit zu behandeln, zeigt ja ganz besonders das Buch Noheleth.

Das letzte (8.) Kapitel dieses Abschnittes lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Auffassung des Zusammenhanges unter den einzelnen Dingen der Außenwelt (S. 76 ff.). Auch hier kommen Vorstellungen zur Sprache, die von großem Interesse sind, eben weil mit ihnen Gebräuche im Zusammenhang stehen, die auch, wenigstens teilweise, direkte religiöse Bedeutung hatten. In der Anschauung nämlich, daß eine Zusammengehörigkeit verschiedener Dinge vorhanden sei und zwar insofern irgend einer äußerlichen physischen Verbindung oder gar schon nur insofern irgend einer erkennbaren Ähnlichkeit, wurzeln mancherlei abergläubische Sitten und Bräuche, nicht minder mancherlei Zauberlünste, aber auch Gebräuche, die sich mit reineren religiösen Vorstellungen wohl vertragen. In letzter Hinsicht für die alttestamentliche Vorstellungswelt wichtig ist die Idee der Möglichkeit, eine Verbindung zwischen verschiedenen Dingen herzustellen durch Applikation einer Substanz, die auf das zu Verbindende verteilt wird. Dahin gehört der gemeinsame Genuß derselben Speise (Passah, Opfermahl, Mahl bei Bundschließungen), die Bestreichung mit Blut oder die Salbung mit Öl und dergleichen mehr. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten weiter einzugehen; ich glaube aber, dieses Kapitel besonderer Aufmerksamkeit empfehlen zu sollen (vgl. dazu unten Kap. 20).

Der dritte Abschnitt (Kap. 9—12) hat zum Gegenstand die „Naturbeseelung und Mythologie“ (S. 89 ff.). Die Untersuchung führt hier noch mehr als bisher in den Bereich religionsgeschichtlicher Fragen und verdient darum in allen ihren Teilen gerade von denjenigen beachtet zu werden, die sich mit den religionsgeschichtlichen Phänomenen, die hier in Betracht kommen, beschäftigen wollen. Die Größe der Aufgabe nachzuweisen, inwieweit und in welchem Sinne im Alten Testamente von Naturbeseelung d. h. von der Auffassung des materiellen Seins als mit geistigen, seelischen Fähigkeiten nach Analogie des menschlichen Ichs begabt die Rede sei, lehrt den Leser die Darlegung der Gesichtspunkte für die Beurteilung und Einteilung des Stoffes, die der Verf. S. 92 f. bietet. Sie lehrt zugleich aber auch die eindringende Sorgfalt, mit der Verf.



seinen Gegenstand zu erschöpfen bemüht ist. Es würde zu weit führen, wenn ich auch nur im knappsten Umriss vorführen wollte, was er über die Dämonenvorstellungen (S. 95 ff.), über die Beseelung einzelner Naturgegenstände wie Bäume, Steine, Quellen, Flüsse u. s. w. (S. 99 ff.), über die bloß poetische Naturbeseelung im Alten Testamente (S. 104 ff.) darlegt. Es kommt dabei sehr viel zu Tage für eine gesündere Beurteilung mancher Dinge im Alten Testamente als die ist, welche in unserem religionsgeschichtlichen Zeitalter vielfach herrschend geworden ist, was natürlich nicht ausschließt, daß man in Einzelheiten auch wohl einmal anders urteilen muß als der Verf. tut. Das Gleiche gilt von seiner meines Erachtens in besonderem Maße beachtenswerten Untersuchung, die der Frage gewidmet ist, inwieweit sich im Alten Testament Naturmythologie findet, deren hauptsächlichster Mutterboden eben die Naturbeseelung ist (S. 117 ff.). Die Untersuchung der in Betracht kommenden Aussagen über die großen Naturphänomene wie Meer und Gewitter, worin man neuerdings gerne Nachwirkungen besonders babylonischer mythologischer Vorstellungen erblickt hat, ist wohl geeignet, ihre neuere Beurteilung auf ein richtigeres Maß einzuschränken. Im wesentlichen zustimmend weise ich auch auf die Ausführungen über Kerubim und Serafim hin, in denen sich aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich wirklich naturmythologische Vorstellungen verkörpert hatten (S. 134 ff.), ebenso auf das, was der Verf. über die Spuren von Sternmythen (S. 138 ff.) sagt u. s. w. Besonderer Beachtung empfehle ich auch das, was er über die Phantasie bei den Semiten überhaupt und den Hebräern insbesondere im Zusammenhang mit den in diesem Abschnitte verhandelten Gegenständen ausführt (S. 142 ff.).

Im vierten Abschnitte (S. 150 ff.) handelt der Verf. von „der Auffassung des Geistigen“ im Alten Testamente, natürlich mit Beziehung auf die Religion, dem wichtigsten Gegenstand seiner Untersuchung. Zunächst stellt er fest (Kap. 13), daß, wie die Dinge der Außenwelt, wenigstens auf älteren Entwicklungsstufen, nach Analogie des menschlichen persönlichen Wesens und Lebens (wovon im vorhergehenden Abschnitt die Rede war) aufgefaßt wurden, so umgekehrt das Geistige nach Analogie materieller Größen aufgefaßt und in der Sprache ausgeprägt wird. Wie die Auffassung der Außenwelt durch die Beschaffenheit des eigenen Inneren des anschauenden Subjekts beeinflusst wird, so wird die Auffassung des geistigen Wesens durch die Anschauung der Außenwelt beeinflusst, und zwar in um so höherem Grade, je weniger in Wirklichkeit beide Gebiete im Bewußtsein als zwei verschiedene getrennte Wesens- und Lebenssphären auseinandergetreten sind. Das Geistige erscheint als eine Summe einzelner, stark materiell aufgefaßter Substanzen. Freilich zeigt Israel auf dem kulturellen Standpunkt, auf dem wir es geschichtlich kennen, nicht mehr die grob materielle Auffassung des Geistigen, die wir

bei Naturvölkern antreffen. Aber daß auch seine Auffassung vom Geistigen auf derselben Grundlage ruht, das beweist, wie der Verf. hernach sehr eingehend und lehrreich darrt, eine eindringende psychologische Analyse der Tatsachen mehr als hinreichend. Daß infolgedessen auch in dieser Hinsicht vieles sich ergibt, was allgemein menschlich oder doch gemeinsemitisch ist, ist natürlich und unauffällig. Die Auseinanderhaltung des Israel Eigentümlichen und dessen, was als allgemein semitisches oder gar als allgemein menschliches Gut betrachtet werden muß, ist eben, wie der Verf. zeigt, meist sehr schwierig, ja sehr oft einfach unmöglich. — In klarer Weise führt der Verf. sodann dem Leser die Faktoren vor, die zur Bildung der eigentümlichen Auffassung des Geistigen zusammenwirken, die sinnliche Anschauung, Affekte, Sprache, Sitten und Bräuche und Religion (S. 153 ff.). Die substantielle Auffassungsweise wie den engen Zusammenhang der religiösen Anschauung mit der allgemeinen Auffassung des Geistigen legt er dar durch einen sehr instruktiven Nachweis der Entwicklung der Begriffe der Heiligkeit und Unreinheit (S. 157 ff.), der Vorstellungen über Segen und Fluch, Eid und Beschwörung. Kap. 14 (S. 170 ff.) bringt eindringende Untersuchungen über die Vorstellungen vom Todeszustand und ihre Entstehung, insbesondere hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Auffassung des Geistigen überhaupt. Ich hebe nur das wichtige Ergebnis hervor (ohne sagen zu wollen, ich könnte im übrigen überall die Ausführungen des Verf. ohne weiteres anerkennen): der Glaube an die Existenz von Totengeistern steht, wie der Verf. feststellt, allem Anschein nach ganz außer allem kausalen Zusammenhang mit den sonst vorhandenen Vorstellungen von dämonenartigen Wesen. Spuren von beiden sind vorhanden, aber nirgends ist eine Verbindung beider Vorstellungen nachweisbar. Ebenso stellt er fest, daß beide Arten von Geistervorstellungen außer Beziehung zur Naturauffassung und insbesondere zur Naturbeseeung stehen; sie entstammen also nicht der Naturbeobachtung, verlangen vielmehr eine andere psychologische Erklärung. Gewiß hat der Verf. recht, wenn er gerade auf diesem Gebiete die deutlichsten Wirkungen der Religion Israels erblicken zu sollen meint (vgl. S. 177 f.).

Im 15. Kapitel (S. 178 ff.) betritt er mit der Erörterung der anthropologischen Einzelbegriffe נפש, רוח, נשמה, לב u. s. w. das Gebiet der Psychologie im engeren Sinne. Auch hier weist er mit großer Sorgfalt nicht bloß die Bedeutung der verschiedenen Begriffe nach, sondern auch die Begründung der in ihnen ausgeprägten Vorstellungen in sinnlichen Anschauungen. Soweit sich hierbei noch eine Entwicklung in der semitischen oder hebräischen Auffassung des geistigen Wesens und Lebens im Menschen erkennen läßt, sucht er auch diese sorgfältig festzustellen. Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise auf die Fülle des hier behandelten Materials einzugehen; es kann nur gesagt werden, daß man

auch von diesen Ausführungen nur vielfach belehrt hinweggeht. Das Gleiche gilt vom 16. Kapitel (S. 194 ff.), das der Besprechung der Mittel gewidmet ist, die außer den im vorhergehenden untersuchten psychologischen Einzelbegriffen die Sprache sonst noch zur Verfügung gestellt hat zur Bezeichnung oder Beschreibung geistiger Zustände oder Vorgänge, wie z. B. die mannigfaltigen Wendungen, in denen das Antlitz (פנים) als Spiegel des geistigen Innenlebens erscheint. Die beiden letzten Kapitel (17. und 18.) dieses Abschnittes (S. 201 ff.) sind vornehmlich der Untersuchung und Feststellung der aus den Tatsachen nachweisbaren oder doch durch Rückschlüsse noch einigermaßen erkennbaren psychologisch feinen Unterscheidung (Differenzierung) der Bedeutungen der verschiedenen anthropologischen Ausdrücke gewidmet. Vor allem wichtig ist die genaue psychologische Feststellung des Unterschieds der Bedeutung wie des gegenseitigen Verhältnisses von פנים und פנימה (S. 202 ff.). Hier bewährt sich der Verf. in besonderem Maße als feinsinniger und gründlicher Forscher. Seine Darlegungen sind wohl geeignet, das Verständnis mancher Gedankenreihen im Alten Testament zu klären und zu vertiefen.

Der letzte fünfte Abschnitt (S. 229 ff.) ist endlich der Untersuchung des Einflusses gewidmet, den die Religion auf die Auffassung der Außenwelt und des Geistigen gehabt hat, einem Gegenstande, zu dem schon bisher der Gang der Arbeit immer und immer wieder heranzuführen, der aber durch eine gelegentliche Feststellung nicht ausreichend zu erschöpfen war, und darum, mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes darf man wohl sagen mit Recht, vom Verf. einer besonderen, eindringenden Behandlung, gleichsam als Krönung des Ganzen, vorbehalten worden ist.

Ist schon die Religion von großem Einfluß auf die Entwicklung des geistigen Lebens bei allen Völkern der Erde, so gilt das in besonders hohem Maße von Israels geistiger Entwicklung. Freilich weist der Verf. darauf hin, und gewiß mit Recht, daß auch umgekehrt die Religion Israels von allem beeinflußt worden sei, was in seine geistige Entwicklung überhaupt bestimmend eingzugreifen vermocht hat (S. 229). Die religionsgeschichtliche Position, von der der Verf. die Aufgabe, die er sich in diesem Abschnitte gestellt hat, zu lösen sucht, und die auch für manche Schlüsse und Entscheidungen nicht ganz gleichgültig ist, verhehlt er nicht. Sie steht mit der herrschenden religionsgeschichtlichen Kritik nicht im Einklang, sie gewährt vielmehr auch der traditionellen Anschauung ihr Recht. Er läßt Moses religionsgeschichtlichem Werke die Bedeutung, die es nach der Bibel gehabt haben soll (S. 230).

Zunächst wendet er sich (Kap. 19) der Frage zu, inwieweit die Religion von Einfluß auf die Auffassung der Natur und zwar der Natur als einer Einheit gewesen sei. Er sucht zu zeigen, daß dieser Einfluß sich nicht nur in einer eigentümlichen, im Vergleich zu anderwärts abweichenden Auffassung von dem Verhältnis der Natur zu Gott geltend

gemacht habe, sondern auch darin, daß man die Naturdinge selbst, in ihren gegenseitigen Beziehungen wie in ihrem Verhältnis zum Menschen, ja, auch das Verhältnis zwischen dem physischen und psychischen Teile des Menschenwesens eigenartig beurteilt habe. Das ist nun die eigentliche Aufgabe, die er zu lösen sucht, gerade diese durch die Jahwereligion bewirkte Umgestaltung des Denkens, soweit sie eben für die Auffassung der Außenwelt und des Geistigen festzustellen ist, nachzuweisen und verständlich zu machen. Er tut das natürlich mit steter Beziehung auf das, was er im zweiten Abschnitte ans Licht gestellt hat. Er zeigt, daß dasjenige Moment, das die in der früher festgestellten Weise aufgefaßte Welt der Einzeldinge in der Vorstellung zur Einheit zusammenbindet, die Idee der gemeinsamen Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit sei. Er unterzieht die alttestamentlichen Stellen und Zusammenhänge (wie Gen. 1. 2; Ps. 104 u. a.), wo dies zum Ausdruck gelangt, einer eingehenden psychologischen Untersuchung. Es fällt dabei im einzelnen nicht wenig auch für die religionsgeschichtliche Erkenntnis und für eine gesündere religionsgeschichtliche Beurteilung mancher einzelnen Zeugnisse im alttestamentlichen Schrifttum ab. Besonders möchte ich auf des Verf. Ausführungen über die einen zweifellosen Vorzug des israelitischen Denkens bildende, im Grunde in dem Einfluß der Religion wurzelnde Idee von der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen, der Einheit des Menschengeschlechts überhaupt, zumal auch in ihrem Verhältnis zu der Idee des Erwählungscharakters des Israelvolkes, hinweisen (S. 239 ff.). Sehr lehrreich ist Kap. 20 (S. 241 ff.), in dem der Verf. den vorher in Kap. 8 behandelten Stoff nunmehr unter dem in diesem Abschnitte in den Vordergrund gestellten religiösen Gesichtspunkte betrachtet. Es handelt sich um jene eigenartigen, uns nicht immer leicht begreiflichen Anschauungen, wonach Dinge, die aus irgend einem Grunde als zusammengehörig betrachtet werden, auch stets irgendwie im Zusammenhange bleiben, um mehr oder weniger unwillkürliche Assoziationsvorgänge, die die Grundlage gebildet haben für kultische Bräuche, für allerlei Erscheinungen auf den Gebieten des Aberglaubens und der Zauberei. Die Jahwereligion ist in ihrem Wesen von vornherein allem entgegen gewesen, was abergläubischer oder zauberhafter Natur war. Es ist sicher richtig, was der Verf. (S. 246) einmal ausspricht: das Interesse der hebräischen Religion gehe immer auf das Reale, das Wirkliche, nicht aber auf Geheimnisträumerei, auch nicht auf Symbolhafterei. Es hängt das ja aufs engste zusammen mit der früher nachgewiesenen realistischen Nüchternheit des hebräischen oder richtiger des semitischen Geistes. Es ist auch zweifellos berechtigt, wenn er im Zusammenhang dort auch auf den der alttestamentlichen Religion innewohnenden Zug zur Wahrhaftigkeit hinweist. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn wir den Geist der Jahwereligion in stetem Kampfe mit allen jenen Bräuchen und

phantasmen sehen, die kurz gesagt heidnischer Art sind. Freilich lehrt die Geschichte auch, daß ihm ein voller Sieg nicht zugefallen ist. Im späteren Judentum gerade ist das abergläubische Wesen zu mächtiger Blüte gediehen. Aber beobachten läßt sich doch, daß die Religion von umgestaltendem Einfluß auf die Anschauungen war, daß sie vor allem auf dem Gebiete kultischer Bräuche zu einer prinzipiellen Läuterung oder zu einer ihrem (sittlichen) Wesen entsprechenden Umdeutung geführt hat. Ich muß mich mit diesen kurzen Andeutungen begnügen, möchte aber auch hier sorgfältige Beachtung der Ausführungen des Verf. angelegentlichst empfehlen. Für besonders wertvoll halte ich das, was er (S. 242 ff.) über die — um mich kurz so auszudrücken — Versittlichung der rituellen Gebräuche ausgeführt hat.

Im 21. Kapitel (S. 251 ff.) wird von dem Einfluß der Religion auf die Auffassung des Geschehens in der Natur geredet. Dies unter religiösen Gesichtspunkten aufzufassen, ist an sich kein Vorzug der Hebräer, wohl aber die Art, wie, und die Energie, mit der es bei ihnen geschieht. Hier gibt es nichts, das nicht auf göttliche Kausalität zurückgeführt wird. In allem ist Jahwe wirksam. Die Beziehung von irgend welchem natürlichen Geschehen auf andere übernatürliche Wesen oder sonstige geheimnisvolle Kräfte wird von der Jahwereligion ausgeschlossen. Ebenso gibt es bei ihr keinen Raum für den Zufall. Allerdings, auch wenn man nach Analogie menschlicher Verhältnisse von einer auf göttlichen Willen zurückgehenden Gesetzmäßigkeit im Leben der Natur redet, so ist dem israelitischen Geiste doch die Erkenntnis von selbständigen Naturgesetzen in unserem Sinne fremd geblieben. Es bleibt die Auffassung des Weltgeschehens religiös und damit zugleich aber auch — und das ist wiederum eine bedeutsame Frucht der Einwirkung der Jahwereligion — sittlich bestimmt. Alle Ordnung, die existiert, ist eben göttlichen Ursprungs; jede Störung derselben fällt daher unter den Begriff der Sünde. Die Sünde ist die Ursache aller vorhandenen Störung der natürlichen Ordnung. Es ist selbstverständlich, daß erst recht in Beziehung auf das geschichtliche Geschehen im engeren Sinne die Auffassung wesentlich religiös und sittlich orientiert ist. Überall tritt auch da die übernatürliche göttliche Kausalität gegenüber allen natürlichen Mittelsachen hervor. Das wird vom Verf. an der Art der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung leicht verständlich gemacht. In den jüngeren Schriften tritt diese religiös orientierte Auffassung der Geschichte viel stärker hervor als in den älteren. Man beachte die Ausführungen S. 257 ff. Es ist sicher, wie der Verf. (S. 259) hervorhebt, eine besonders beachtenswerte Frucht der Einwirkung der Eigenart der Religion Israels, daß hier an die Stelle der Furcht vor vielen unbekanntem Mächten in Natur und Geschichte das Bewußtsein der Abhängigkeit von dem Willen des einen lebendigen Gottes trat, daß man hinter allen in die Augen fallen-

den natürlichen und menschlichen Ursachen die eine, alles bestimmende göttliche Ursache erkennen lernte. Und ein bedeutungsvolles Zeugnis für die Macht des Gottesglaubens ist die Tatsache, daß selbst in Zeiten äußeren und inneren Zerfalls, wo sich zwar Zweifel an Jahwes Walten zu regen beginnen, dennoch viel stärker auflobert der Kampf des Gottesglaubens gegen die alsdann wohl austauchende Neigung, fremden Mächten, fremden Göttern die Gestaltung der Geschichte zuzuschreiben (S. 260).

Bedeutungsvoll sind auch die Ausführungen (S. 260 ff.), in denen der Verf. zeigt, wie der Einfluß der Jahwereligion die Auffassung der Stellung des Menschen in und gegenüber der Natur veredelte, das menschliche Wesen aus der unwürdigen und in sittlicher Hinsicht, wie gerade die allernächste Umgebung Israels zeigte, sehr verderblichen heidnischen Verquickung mit der Natur heraus hob und dem göttlichen Wesen nahe stellte, den Menschen als Ebenbild des persönlichen geistig-sittlichen Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, und damit auch als zur Herrschaft über das materielle Sein bestimmt erkennen lehrte. All das führte aber noch weiter. Es führte auch zu der Erkenntnis, daß der Mensch in der Ausübung seiner Hoheitsstellung einerseits Gott, andererseits dem natürlichen Sein gegenüber Pflichten habe, daß auch die natürliche Ordnung der Dinge als vom Schöpferwillen Gottes ausgegangen von ihm geachtet, jeder Mißbrauch auch der Natur von ihm um Gottes willen vermieden werden müsse. Der Verf. schließt das diese Darlegungen enthaltende Kapitel (22) mit dem die Bedeutung seines Inhalts genügend kennzeichnenden Ergebnis: „Je ausschließlicher die Natur als Summe des Geschaffenen allein dem Schöpfer gegenübergestellt wird, desto mehr rückt sie auch zu einem Ganzen zusammen und tritt als ein selbständiges Gebiet neben die Welt des menschlichen Lebens.“ Mit Recht bemerkt er zum Schluß (S. 268), insofern könne man wirklich sagen, die Religion Israels habe zur Trennung zwischen Mensch und Außenwelt geführt, was aber im Sinne und im inhaltlichen Anschluß an seine Darlegungen zu dem Urteil erweitert werden kann, die Jahwereligion habe auch die rechte Verbindung des Menschen mit der irdischen Kreatur gelehrt und so beiden den ihnen eigenen Wert, die ihnen eigene Würde verliehen.

Das vorletzte Kapitel (23, S. 268 ff.) knüpft an die früher (Kap. 13) behandelte Frage nach der substantiellen Auffassung geistiger Zustände und Kräfte an und sucht Antwort zu geben auf die Frage, inwieweit im Alten Testamente von einer Hypostasierung geistiger Größen die Rede sein könne. Das, was hierher gerechnet werden kann, ist eigentlich erst ein Produkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung im späteren Judentum. Genau betrachtet läßt sich aber, vornehmlich in älteren Zeiten, von einer wirklichen Hypostasierung geistiger Größen nicht wohl reden. Es handelt sich im Grunde vielmehr ziemlich überall um poetische Befriedigung des dem hebräischen Geiste, wie der Verf. ja deutlich genug gezeigt hat,

eigentümlichen Bedürfnisses nach konkreter Veranschaulichung auch des geistigen Wesens und seiner hervorstechenden Lebensäußerungen. Es ist eben semitische oder hebräische Eigenart, daß ihr alsbald „an Stelle logischer Begriffe Vorstellungen mit konkretem Inhalte“ treten. Die Hypostasierung ist, wie der Verf. meines Tractats erwiesen hat, schließlich nur „die Form, in der sich die Bedeutung der Anschauung auf einer fortgeschrittenen Stufe geltend macht“ (S. 278). Die Darlegungen des Verf. im einzelnen über Wort, Geist, Name Gottes und über die Weisheit unter dem hier herrschenden Gesichtspunkte sind wieder feinsinnig und tief und verdienen sorgfältigste Beachtung.

Die im vierten Abschnitt (Kap. 15 ff.) geführten Untersuchungen zur eigentlichen Psychologie erhalten ihren wirklichen Abschluß erst im letzten Kapitel (24) des fünften Abschnittes (S. 278 ff.), wo der Verf. die Einwirkung der religiösen Anschauungen auf die Auffassung des Geistigen im Menschen nachzuweisen und zu charakterisieren sucht. Der Verf. geht naturgemäß von dem aus, was Gen. 2. 3 lehren, und zeigt, wie die vom Geiste der Jahwereligion geläuterte und befruchtete Auffassung des menschlichen, von Gott geschaffenen Wesens der leiblichen wie der geistigen Seite desselben die ihnen gebührende Selbständigkeit, dem geistigen Wesen aber den Vorrang vor dem leiblichen sichert, ohne zugleich dem letzteren seine besondere eigentümliche Bedeutung zu rauben oder auch das enge Wechselverhältnis, in dem beide miteinander stehen, zu zerstören. Das Bedeutsamste aber ist die Tatsache der sittlichen Wertung beider Seiten im Menschenwesen. Die Leiblichkeit an sich ist nicht gottwidrig oder sündig; die in ihr sich auswirkenden Früchte der Sünde wurzeln in der Entwicklung des geistigen Wesens; die Sünde ist Sache des letzteren. Wie bedeutsam diese grundlegende Einwirkung der Jahwereligion auf die sittliche Bedeutung des menschlichen Wesens ist, zeigt sich besonders auch darin, daß da, wo sie herrscht, die Sünde, in welcher Form sie auch auftritt, stets als Sache des menschlichen Willenslebens, als Gegenstand persönlicher Verantwortlichkeit des Sünders betrachtet wird, wie viel oder wie wenig auch von ihr auf Rechnung der korrumpierten Leiblichkeit gesetzt werden könnte. Besonders hebt sich aus dieser Schlußuntersuchung die Darlegung des Einflusses heraus, welchen die religiösen Anschauungen auf die Beurteilung des Ursprungs, der Eigenart und der Wirkungen des Geistigen im Menschen gehabt hat (S. 282 ff.). Nur mit Gewinn kann man lesen, was der Verf. hier über 1111 und ihr Verhältnis zu 1112 u. s. w. darbietet. In der sich in steigendem Maße vertiefenden Ethisierung der Auffassung der 1111 und ihrer Wirkungen zeigt sich der Einfluß der Jahwereligion aufs klarste, und gerade darin offenbart sich auch am schärfsten und herrlichsten die göttliche Grundlegung dieser Religion, ja, die nie unterbrochene unmittelbare Wirksamkeit des lebendigen Gottes in der Erziehung des erwählten Volkes. Das Schlußurteil, in

das des Verf. Ausführungen ausklingen (S. 288), ist jedenfalls, wenn man von dem Endkapitel auf die reichen Darlegungen des ganzen Buches zurückblickt, als wohlbegründet anzusehen, das Urteil nämlich: „im Zentrum der geistigen Geschichte Israels stehe die Religion, ihre Geschichte falle nahezu mit der geistigen Geschichte des Volkes zusammen.“

Möge dieser Bericht geeignet sein, dem wertvollen Buche viele Leser zuzuführen. Es bedarf nach dem Mitgeteilten kaum noch des Hinweises, daß dasselbe nicht bloß für den von großem Werte ist, der sich mit alttestamentlichen geistes- und religionsgeschichtlichen Fragen beschäftigt, sondern von nicht geringerem auch für jeden, der denselben Fragen auf neutestamentlichem Boden nachgeht und genötigt ist, von da auf die alttestamentlichen Grundlagen zurückzublicken.

Halle a. S.

J. W. Rothstein.

---

2.

**Wilhelm Dilger, Baseler Missionar, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Eine vergleichende Untersuchung auf Grund der beiderseitigen Urkunden. Von der sächsischen Missionskonferenz gekrönte Preisschrift. Basel (Verlag der Missionsbuchhandlung) 1902. Gr. 8°. VIII u. 464 S. Preis 8 M.**

Als im Jahr 1884 der „Allgem. protestantische Missionsverein“ begründet wurde, schrieb er auf sein Programm besonders auch die literarische Auseinandersetzung mit den Religionen der heidnischen Kulturvölker. Da und dort wurde über die utopische Idee gespöttelt. Dafür, daß der ganze Gedanke doch nicht so gar verfehlt war, spricht die Tatsache, daß chinesische Missionare in ihrer praktischen Arbeit jenes Bedürfnis aufs stärkste empfanden und es zu befriedigen suchten. Und auch das vorliegende Buch ist ein Beweis dafür. Der Verfasser schreibt im Vorwort: das Bedürfnis nach einer Schrift, die eine Vergleichung von Hinduismus und Christentum durchführe, habe er „gefühl, schon seit er vor mehr als zwanzig Jahren zum erstenmal den Boden Indiens betrat“. „Seitdem haben ihn“, so fährt er fort, „die Gedanken, die



er hier zunächst dem deutschen Leser darbietet, fortwährend beschäftigt; er hat nach den hier vertretenen Gesichtspunkten den englisch gebildeten und den von der westlichen Kultur unberührten Indern an der Südwestküste das Evangelium verkündigt und auch seinen eingeborenen Mitarbeitern bei ihren jährlichen Fortbildungskursen schriftliche Arbeiten über einzelne Partien der vorliegenden Schrift vorgetragen und solche zum Teil im Druck erscheinen lassen.“ Zu einer Zusammenfassung dieser Vorarbeiten gab ihm ein Preisausschreiben Veranlassung, das die sächsische Missionskonferenz, zum nachahmenswerten Beispiel für andere Konferenzen, 1899 erließ: sie verlangte eine Darstellung der „religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder nach den Vedon, Upaniṣad und der brahmanischen (bes. Vedānta-) Philosophie“, und „eine Beurteilung derselben vom christlichen Standpunkt“. Das Preisgericht, bestehend aus den Professoren Windisch, Lindner und v. Schröder, hat der Arbeit Dilgers den Preis zuerkannt. Sie ist in der Tat eine höchst achtungswerte Leistung; sie zeigt, wie unberechtigt es ist, wenn akademisch gebildete Theologen — gelegentlich auch einmal Missionsinspektoren! — auf die Bildung im Missionshaus herabsehen. Dilger bietet seine Schrift zunächst dem deutschen Leserkreis dar; mit Recht denkt er dabei auch an die Kreise derer, die in unseren Tagen mit indischer Religion und Philosophie das Christentum meinen aufzufrischen zu müssen. Aber er hat von Anfang an sein Buch auch auf indische Leser berechnet, für die es ins Englische übersetzt werden soll.

In einer Einleitung gibt er, nach einer Rechtfertigung seines ganzen Unternehmens, einen Überblick über die literarischen Quellen der indischen Religion und Philosophie. In fünf Teilen führt er sodann die Vergleichung des Hinduismus mit dem Christentum durch: er betrachtet nacheinander die Voraussetzungen der Erlösungslehre, nämlich die Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen (besonders vom Bösen), sodann die Lehre von der Erlösung selbst oder vom höchsten Gut, endlich die vom Weg zur Erlösung oder von der Erlangung des höchsten Gutes. Jeder dieser fünf Teile zerfällt in zwei Hauptabschnitte: der eine verfolgt die Entwicklung der indischen Anschauungen von den vedischen Liedern durch die Upaniṣad bis zu den orthodoxen philosophischen Schulen und etwaigen Modernisierungsversuchen der indischen Reformier; der andere schildert die christlichen Anschauungen in ihrer alttestamentlichen Vorbereitung und neutestamentlichen Erfüllung.

Der größere Teil (etwa  $\frac{2}{3}$ ) des Buches ist der Darstellung der indischen Gedankenwelt gewidmet; dabei nehmen wieder die Schulen der indischen Philosophie den breitesten Raum ein, vor allem die Sāṃkhya- und die Vedānta-Schule, sowie deren Niederschlag in der epischen Dichtung, besonders im Mahābhārata mit der Bhagavadgītā. Dagegen ist, was schon durch das Thema der Preisaufgabe seine Erklärung findet, der

Buddhismus nur gelegentlich berührt, am meisten bei der Frage nach dem Erlösungsziel und dem brahmanischen Begriff des Nirvana (S. 349 bis 353). Ebenso werden auf die indischen Selten und auf die heutige indische Volksreligion nur gelegentliche Blicke geworfen. Nun belehrt uns zwar gerade Indien, daß die Mission sich nicht, wie manche Missionare meinen, auf die Bekämpfung der heutigen Religion beschränken darf, sondern daß sie auch auf die literarischen Urkunden der früheren Religionsgestaltungen zurückgehen muß, schon deshalb, weil die heutige Religion selbst auf diese zurückgreift. Aber darum bleibt doch die gegenwärtige Ausprägung der Volksreligion für Mission und Polemik besonders wichtig. Und so dürfen wir vielleicht hoffen, daß der Verf. uns einst noch eine besondere Darstellung davon, auf Grund der vorhandenen guten Einzeluntersuchungen und an der Hand eigener Erfahrung, gibt.

Bei der Behandlung seines Stoffes hält sich der Verf. an die wissenschaftlichen Arbeiten eines Oldenberg, Garbe, Deussen und anderer. Aber er ist bemüht, alles aus den Quellen zu belegen und die herangezogenen Belegstellen „womöglich in eigener genauer Übersetzung mitzuteilen“. So weicht er denn auch an nicht wenigen Stellen von seinen wissenschaftlichen Gewährsmännern ab. Der Wert seines Buches ruht nicht zum wenigsten darauf, daß er in die schwierige Arbeit der Quellendeutung den Lesern selbst einen Einblick gewährt. Um so weniger darf gerade in der Darstellung der indischen Philosophie die exegetische Arbeit fehlen, als sich jene selbst durchaus als Kommentatorenwerk darstellt. Aber so sehr ich das an sich billigen möchte, tritt manchmal doch die Quellenauslegung in der systematischen Darstellung — bisweilen möchte man sagen: das Konzept in der Reinschrift — etwas zu stark hervor. Und auch bei der Darlegung des christlichen Glaubens befolgt der Verf. im Wesentlichen dasselbe Verfahren: er reiht, in einer an sich recht guten Auswahl und Ordnung, biblische Stellen aneinander und fügt diesen jedesmal die Erklärung hinzu. Er wünscht dabei beachtet zu sehen, daß gerade mit Rücksicht auf die indischen Leser der christliche Teil so einfach als möglich gehalten werden mußte. Nun kann ich ja über das, was die indischen Leser wünschen und brauchen, nicht aus eigener Erfahrung urteilen; aber ich darf doch die Frage stellen, ob gerade für diese Leser der christliche Teil nicht noch einfacher hätte gehalten werden dürfen. War es z. B. nötig, bei der christlichen Gotteslehre eine längere und doch nicht erschöpfende Ausführung darüber zu geben, was für Bedeutungen der biblische Ausdruck der Gerechtigkeit habe? war es angezeigt, bei der christlichen Lehre von der Welt schöpfung sich mit der Frage zu befassen, ob in Gen. 1, 1. 2. die sog. Restitutionshypothese eine Begründung habe? war es richtig, bei der Besprechung des Erlösungsweges die nicht unbestrittene These zu vertreten, daß Brandopfer und Blutsprennung bei der Bundschließung am Sinai die Bedeutung der

Sühne und Entsündigung hatten? oder mußte, der indischen Neugier in solchen Dingen zu lieb, die Frage des Präexistenzianismus, Kreatianismus und Traduzianismus besprochen werden? Vielleicht wäre es besser gewesen, alle solche Einzelfragen beiseite zu lassen, dagegen die großen Grundanschauungen des Christentums mit ihrer alttestamentlichen Vorbereitung breiter und selbständiger darzulegen. — Dabei hätte wohl noch mehr auf die Einführung der Leser in deren inneres Verständnis Bedacht genommen werden dürfen. Wenn z. B. S. 229 von dem „vordweltlichen ewigen Logos“ die Rede ist, so genügt es schwerlich, wenn die Erklärung beigefügt wird: „diejenige übermenschliche Person, die in Jesu von Nazareth Mensch geworden ist“. Denn welche Schwierigkeiten liegen darin für den indischen Leser! Mußte der Verf. hier nicht, weiter ausholend, zeigen, daß wir Christen den ewigen Gott nicht als einen schweigenden, sondern als einen redenden, sich offenbarenden, als „Wort“ erkennen und daß wir glauben, daß dieses „Wort“ in Jesu Christo völlig in der menschlichen Geschichte erschienen ist? Freilich wäre dabei vielleicht etwas mehr von Freiheit auch gegenüber den Vorstellungsformen der Schrift notwendig, als sie dem Verf. sein Standpunkt erlaubt. Diese Freiheit fehlt keineswegs, aber sie bleibt in manchen Fragen doch durch eine gewisse Angstlichkeit gedrückt, besonders auch bei kritischen Fragen des Alten Testaments. Bei der Besprechung des Schöpfungsberichtes z. B. hebt er zwar trefflich hervor, daß derselbe der Naturforschung nicht ins Handwerk greifen will. Aber warum modernisiert er dann doch wieder bei der Erklärung des zweiten Tagwerkes durch die Bemerkung, „die Beste“ bedeute „nach dem Hebräischen eine Ausdehnung, einen Zwischenraum“, nämlich zwischen Wolken und Erde (S. 233)? warum nicht einfach zugeben, daß in Gen. 1 eine kindliche Vorstellung von dem Weltgebäude und von dem Himmelsfirmament herrscht? Auch bei Gen. 3, das an sich recht praktisch und gut erklärt wird, hält er sich scheu davor zurück, die Historizität der Erzählung in Frage zu stellen. Wenn diese Probleme doch schon zu den Ohren der Hindu gedrungen sind (S. 15), ist es dann nicht richtiger, sie ganz offen freizugeben und zu zeigen, wie wenig das alles den christlichen Glauben unsicher machen kann?

Die ganze Darstellung des christlichen Glaubens soll aber in unserem Buch dazu führen, daß dessen Überlegenheit über die indischen Ideen hervorleuchtet; sie dient also einem polemisch-apologetischen Zweck. Dieser indirekten und positiven Widerlegung des Hinduismus tritt aber eine direkte Kritik der philosophischen Gedanken des Hinduismus zur Seite. Auch bei dieser habe ich zum Teil den Eindruck, daß sie sich etwas zu sehr zersplittert und an die äußeren Vorstellungsformen heftet. An diesen läßt sich ja auch im Christentum eine Verstandeskritik üben, die freilich das Innerste nicht trifft. Hat nicht z. B. der Führer der Vo-

dānta-Philosophie, Ćamkara, ebensogut ein Recht, die erlösende Erkenntnis von dem Wollen der Gottheit abhängig zu machen und doch das eigene Bemühen des Menschen um ihre Aneignung zu fordern (S. 430), als wir Christen nach Phil. 2, 12. 13. beides nebeneinander stellen, ohne es spekulativ vereinigen zu können? Hat nicht Ćamkara ein Recht, eine kausale Erklärung über die Entstehung der erlösenden Erkenntnis abzulehnen (S. 433), da doch die Zurückführung dieser intuitiven Erkenntnis auf das absolute Brahman die Erklärungsmöglichkeit zum voraus ausschließt? und verzichten nicht auch wir Christen darauf, das Entstehen der Geisteserleuchtung seiner Art und Weise nach kausal zu erklären, wenn wir es als ein Gotteswunder bezeichnen? Auch wer heutige indische Denkweise nicht aus eigener Anschauung kennt, darf doch das Bedenken äußern, ob durch derartige Einzelkritik nicht etwa bloß die Disputationswut des Hindu geweckt und ihm eine Handhabe geboten wird, sich durch das gierige Ergreifen dieser spekulativen Fragen der Gewissensentscheidung zu entwinden. Auf die großen Unterschiede der praktischen Lebensauffassung wird die Polemik doch vor allem den Blick lenken müssen. — Ich sage damit nichts, was dem Verf. fremd wäre, sondern hätte nur eine größere Konzentration auf dieses Eine gewünscht. Denn wo er seine Polemik zusammenfaßt, da bewegt er sich selbst in diesen großen Fragen; und immer wieder bricht der Hinweis auf den einen Hauptgegensatz hervor, daß der Hinduismus die Erlösung nicht ethisch versteht und daß er nichts von der Bedeutung der Geschichte weiß, das Christentum dagegen Erlösung von der Sünde darbietet, und zwar durch die erlösenden Geisteskräfte, die in Jesu Christo in die menschliche Geschichte eingetreten sind. Darum wird auch die Freude an dem Buch des Verf. immer wieder gegenüber allen Bedenken mächtig, und zugleich der Wunsch, es in den Händen vieler denkender Missionsfreunde und namentlich auch unserer Studenten zu sehen. Bei der Übersetzung ins Englische verschwindet hoffentlich der siebenmal wiederkehrende Druckfehler „Modifikation“ (S. 11. 74. 404 [zweimal], 408. 415. 433).

Halle a. S.

Max Reichle.

# M i s z e l l e n .

---

1.

## Programm

der

**Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion**  
für das Jahr 1902.

---

Das Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1902 ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten von dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. S. P. Verlage, Amsterdam. Wir entnehmen daraus für unsere Leser folgende Nachrichten.

Der Vorstand hatte fünf Antworten auf die Frage nach der Willensfreiheit zu beurteilen. Vier Abhandlungen waren deutsch verfaßt unter den Motti: „Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde“; „So unsterblich pflegen nur unbefiegbare Probleme zu sein“; „Wer im Kleinsten treu ist“ u. s. w.; „Wo der Geist des Herrn ist“ u. s. w., und eine holländische „Der Wille ist frei“ u. s. w.

Leider konnte keine den vollen Preis erlangen; aber man bietet den Autoren der dritten und vierten Abhandlung 250 Gulden an, wenn sie ihre Namen bekannt machen wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903:

„Ein populäres wissenschaftliches Handbuch für Ethik, für  
Moderne in den Niederlanden.“

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904:

„Eine Beschreibung der religiösen Prinzipien des refor-  
mierten Protestantismus in den Niederlanden und sein  
Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der  
reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis  
auf unsere Zeit.“

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher  
oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer  
Schrift und deutlich geschrieben sein, nicht unterzeichnet, aber  
mit einem Motto versehen, das gleichfalls ein beigefügtes ver-  
sigeltes Billet trägt, in welchem Name und Wohnort des Ver-  
fassers angegeben sind. Endlich müssen sie vor den festgesetzten  
Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft,  
Pfarrer Dr. theol. Verlage, Amsterdam. Der Preis beträgt  
400 Gulden.

2.

## Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1903.

---

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 22. Oktober 1902 über die zwei vor dem 1. Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen über Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums das folgende Urteil abgegeben.

I.

Die holländische Bearbeitung unter dem Motto: *ὁ ἔχω τούτο δίδωμι* ist gut gemeint, kann aber nicht als gut gelungen bezeichnet werden. Der Verfasser ist allem nach mehr an homiletische als an streng wissenschaftliche Arbeit gewöhnt. Die Art, wie er die Frage behandelt, muß als naiv und oberflächlich bezeichnet werden. Keine Spur von einem tieferen Eindringen oder einem wirklichen Erfassen der eigentlichen Probleme. Der Verfasser kennt nicht einmal die neuere Literatur und ahnt nicht, um was es sich bei dieser Preisfrage eigentlich handelt. Welchen Nutzen er sich von seiner Arbeit verspricht, ist nicht einzusehen. Denn sie steht weit unter dem Niveau der zahlreichen Arbeiten, die wir bereits über das vierte Evangelium besitzen. Da auch Stil und Logik in dieser Arbeit viel zu wünschen übrig lassen, konnte sie für den Preis in keiner Weise in Betracht kommen.

## II.

Die deutsche Arbeit unter dem Motto: „Könnte ich einst zc.“ zeichnet sich jedenfalls durch eine gewisse Originalität aus. Ihr Verfasser hat die Absicht, in welcher die Frage gestellt wurde, begriffen und einen Versuch gemacht, durch Unterscheidung von zweierlei Bestandteilen innerhalb des vierten Evangeliums die Entstehung desselben zu erklären. Dabei ist er indessen sonderbarerweise der Meinung, der Entdecker dieses Weges zu sein, während sowohl früher als noch in der letzten Zeit bereits viele denselben betreten haben. Eigentümlich ist bei unserem Verfasser nur das Mittel, mit welchem er jene Unterscheidung zu begründen sucht. Er findet im vierten Evangelium einesteils Kennzeichen grammatikalischer und syntaktischer Art (vornehmlich Gebrauch und Nichtgebrauch des Artikels vor den Namen), anderenteils Kennzeichen der Tendenz, der Komposition, der Kunstform, die nach seiner Meinung die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bestandteilen im vierten Evangelium notwendig machen. Gibt man nun auch gerne zu, daß das, was er hier vorbringt, nicht uninteressant und wohl auch nicht ganz wertlos ist, so liefern diese Argumente unseres Verfassers doch eine viel zu schwache und unsichere Basis für das Gebäude, das er darüber errichtet, nämlich für die Theorie von zwei Quellen, deren eine, A, von einem Anhänger der judaisierenden Gnosis ungefähr in den Jahren 100—120 geschrieben sein soll, während S einem Anhänger der hellenistischen Gnosis in den Jahren 130—150 seine Entstehung zu danken habe. Um die Quellenscheidung hinreichend zu rechtfertigen, hätte der Verfasser viel tiefer in das literarische und vornehmlich auch in das von ihm sehr vernachlässigte theologische Problem des Johannesevangeliums eindringen müssen.

Noch ungünstiger muß über den übrigen Teil der Arbeit geurteilt werden. Statt einer ruhigen, nüchternen Untersuchung bekommen wir hier eine Reihe phantastischer Spielereien, deren Zügellosigkeit besonders aus des Verfassers Behauptungen über den Schluß des Petrus-evangeliums und aus seinen gematrischen Berechnungen erhellt.



Kann der erste Teil der Arbeit, auch ohne daß er befriedigt, noch auf eine gewisse Anerkennung Anspruch machen, so können solche Extravaganzen nicht stark genug verurteilt werden. Es konnte darum auch dieser Arbeit, zumal da sie auch in methodischer Hinsicht nicht einwandfrei ist, der Preis nicht zuerkannt werden.

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Hat man Grund, anzunehmen, daß die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche Einfluß geübt haben? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?“

Als neue Preisfragen werden angeboten:

1. zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Absolutheit des Christentums in Zusammenhang mit seinem historischen Charakter, speziell mit Rücksicht auf die durch Tröltzsch angeregte Diskussion.“

2. Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1905:

„Die Gesellschaft verlangt eine Beantwortung der Frage: Welche Rolle hat das Luthertum im niederländischen Protestantismus vor 1618 gespielt; welchen Einfluß haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf die Niederländer geübt, und wie ist es zu erklären, daß diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit

lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Arbeiten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Arbeiten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Arbeiten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkpruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“

---

## Bur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Oesterreich-Ungarn werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Berthes.

# Inhalt.

## Abhandlungen.

	Seite
1. Ley, Die metrische Beschaffenheit des zweiten Theils des Jesaja Kap. 40—66 . . . . .	181
2. Nyssel, Die Erzählung von Aphitia, dem Weibe Jesus Sirachs . . . . .	229
3. Zimmermann, Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2 . . . . .	247
4. Dürsel, „Die Taufe für die Toten“ 1 Kor. 15, 29 . . . . .	291
5. Knaake, Die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum nach ihrer Bedeutung für die Homiletik und Rabanus Maurus als Prediger . . . . .	309

## Gedanken und Bemerkungen.

1. Beyer, Die Leviratsehe im Buch Ruth . . . . .	328
2. Boehmer, Sabeth Sabanael . . . . .	332
3. Kiedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus . . . . .	338

## Rezensionen.

1. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments; rez. von Rothstein . . . . .	343
2. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum; rez. von Reischle . . . . .	362

## Miszellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion für das Jahr 1902 . . . . .	367
2. Programm der Teplerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1903 . . . . .	369

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. G. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. Ahelis, D. P. Kleinert, D. H. Schulz und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. C. Kauzsch und D. C. Haupt.

Jahrgang 1903, drittes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes  
Aktiengesellschaft.

1903.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4.50.

1. April 1903.

Digitized by Google

1875

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

CHICAGO, ILL.



# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. Ahlert, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schulz

herausgegeben

von

D. C. Kautsch und D. C. Haupt.

---

1 9 0 3.

Sechundsiebzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

---

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes

Verlags-Gesellschaft.

1903.



Theologische  
**Studien und Kritiken.**

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. Angelis, D. P. Kleinert, D. J. Loofs und D. H. Schulz

herausgegeben

von

D. C. Kautzsch und D. C. Haupt.

Jahrgang 1903, drittes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes  
Verlagsbuchhandlung.

1903.



# Abhandlungen.

---

1.

## Das Thomasevangelium.

Ein wissenschaftlicher Versuch

von

Pfarrer a. D. Ludw. Conrady in Wiesbaden.

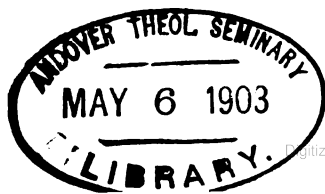
---

Die nachfolgende Untersuchung zu rechtfertigen bedarf es nur des Hinweises auf das, was zur Begründung der des Protevangeliums von uns bemerkt worden ist <sup>1)</sup>. Man ist mit der Würdigung auch des Thomasevangeliums seit Fabricius im Grunde nicht weitergerückt, nur daß die Texte mit ihrer Vermehrung eine sorgfältigere Darstellung gefunden haben und die „Testimonia“ einer gründlicheren Beleuchtung unterzogen wurden, auch Philosph. 5, 7 neu hinzugefunden worden ist. Zu seiner Erklärung aber hat sich bis jetzt niemand willig gefunden, wenn man nicht etwa den populären Versuch Murray A. Potters <sup>2)</sup> namhaft machen will. Zu verwundern ist das freilich nicht, denn sein Stoff bietet des Anziehenden so wenig, daß er vielmehr geradezu abzuschrecken vermag, und seine auf uns gekommene Form ist so vielgestaltig

---

1) Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Göttingen 1900, S. 114.

2) The legendary story of Christs Childhood in the New World 1899, p. 645—659.



und unsicher, daß sie nur der mühsamsten Untersuchung Rede steht. Der Gewinn einer Beschäftigung mit ihm scheint demnach die Kosten der aufzuwendenden Mühe nicht zu decken. Und doch hat die theologische Wissenschaft nicht nur die gleiche Aufgabe wie die Chemie, wenn diese sich nicht für zu hoch hält, dem niedrigsten Stoffe ihre gewissenhafte Untersuchung angedeihen zu lassen: auch sie darf in ihrem Bezirke kein noch so gleichgültig scheinendes Rätsel dulden und keinen noch so niedrigen Knechtsdienst scheuen, es seiner Lösung zuzuführen. Der Verfasser aber hat eine doppelte Pflicht, sich diesem Dienste nicht zu entziehen, da er, wie sich zeigen soll, damit zugleich seine angefochtene Behandlung des Prot-evangeliums zu rechtfertigen hat.

I. Hierzu gehört nun vorab die kritische Würdigung des Untersuchungsgegenstandes an sich und dessen, was bereits über ihn festgestellt ist von Fabricius<sup>1)</sup>, Thilo<sup>2)</sup>, Tischendorf<sup>3)</sup>, Zahn<sup>4)</sup>, Harnack<sup>5)</sup>, Holzmann<sup>6)</sup> und Krüger<sup>7)</sup>, im Grunde die Darstellung eines litterarischen Entartungsvorganges. Denn es gilt leider hier, wie bereits angedeutet, nicht, ein einheitliches Ganzes vorzuführen, sondern eine vielköpfige Mehrheit von Einzelganzen und Bruchstücken, die doch nur, wie man weiß, die Torsos eines unwiderruflich verlorengegangenen alten Ganzes sind, und die in ihrer Mehrzahl der Zeit nach weit ab von diesem liegen. Als ältestes Bruchstück nennen wir beherzt das Zitat Philosoph. 5, 7, das dort ausdrücklich als aus dem *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν* entnommen erscheint, aber in keiner späteren Darstellung wiederkehrt. Als ein ebensolches erweist sich das bei Iren. 1, 20, obgleich namenlos, durch den Vergleich mit gleichartigem Späteren.

Eine weite Zeitluft trennt diese Stücke von den Schriftstücken,

1) Cod. apocr. I, 128sqq.

2) Cod. apocr. I, prol. LXXIII sqq.

3) Ev. apocr. prol. XXXVI sqq.

4) Geschichte des nt. Kanons II, 764 ff.

5) Geschichte der altchristl. Litteratur 115 ff.; II, 593 ff.

6) Lehrbuch der histor. krit. Einl., S. 491.

7) Geschichte der altchristl. Litteratur, S. 35.

die, in nicht weniger als elf Rezensionen theils vollständig, theils bruchstückweis vorliegend, den Namen des Thomas, wie jenes erste Bruchstück, führen oder sich, wie das zweite, durch ihren Inhalt als Thomasschriften kundgeben. Doch fehlt ihnen nicht nur die Bezeichnung „Evangelium“, sondern überhaupt ein gemeinsamer Titel. Dazu können sie nicht einmal als Varianten derselben einen Schrift im eigentlichen Sinne gelten, so sehr weichen sie sowohl im Wortlaut als Inhalt voneinander ab.

Wir teilen sie nach ihrem äußeren Bestand in zwei Gruppen. Zu der einen zählen wir die allein den Knabengeschichten Jesus' gewidmeten Schriften, zu der anderen die diese in ihren sonstigen Kindheitsgeschichten enthaltenden. Der ersteren gehören an die von Tischendorf evangelium Thomae gr. A genannte, dem cod. bonon. des 15. und dem cod. dresd. des 16. Jahrhunderts entnommene Rezension <sup>1)</sup>, die des cod. vatopaed. aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, die wir freilich nur aus der Beschreibung von Lipsius <sup>2)</sup> kennen, das Fragment des cod. paris. des 15. Jahrhunderts <sup>3)</sup> und die des cod. vindebon. aus unbestimmter Zeit <sup>4)</sup>, die von Tischendorf evangelium Thomae gr. B bezeichnete Rezension des cod. sinait. aus dem 14. oder 15. Jahrhundert <sup>5)</sup>, und die syrische Übersetzung der Kindheit unseres Herrn Jesu aus dem 6. Jahrhundert <sup>6)</sup>, der letzteren die von Tischendorf evangelium Thomae latinum genannte Schrift des cod. vat. aus unbestimmter Zeit <sup>7)</sup>, Pseudo Matthaei evangelium c. 36—42 <sup>8)</sup> und das evangelium infantiae salvatoris arabicum c. 26—53 <sup>9)</sup>.

1) Tischendorf, Ev. apocr., p. 140 sqq.

2) Die apokryphen Apostelgeschichten. Braunschweig 1890. Ergänzungsheft S. 24.

3) Fabricius, Cod. apocryph., p. 159 sqq.

4) Tischendorf, p. 140 sq.

5) Ibid. p. 158 sqq.

6) Wright, Contributions to the apocryph. literature of the N. T. Lond. 1845, fol. 12—16, engl. 674.

7) Tischendorf, p. 167 sqq.

8) Ibid. p. 93 sqq.

9) Tischendorf, p. 200 sqq.

In der ersten Gruppe genießen A und B den Vorzug, die allein voll erhaltenen zu sein, während das Fragment des cod. vind. außer dem Vorwort nicht einmal das 1. Kapitel voll besitzt und das des cod. par. mitten in der ihm allein von den griechischen Rezensionen eigenen Geschichte vom Färber abbricht, nachdem es mit diesen nur die ersten sechs vorangehenden Kapitel geteilt hat. Ebenso ist die syriische Übersetzung nicht voll erhalten, sofern ihr das Vorwort gebricht, und entgegen der irrigen Annahme Tischendorfs<sup>1)</sup> ein vermutlich unvollständiger Titel am Ende erscheint. Von allen diesen Rezensionen zeichnet sich A dadurch aus, daß es in den zwei benannten Handschriften überliefert ist, die einander so nahe stehen, daß sie sich höchstens in einzelnen Wörtern unterscheiden, weshalb sie nach Tilios<sup>2)</sup> Dafürhalten aus derselben Quelle geflossen sein müssen.

Dieser Übereinstimmung aber steht die zum Teil starke Diskrepanz mit allen übrigen, und daß wir es gleich sagen, mit denen der zweiten Gruppe gegenüber, und äußert sich, wie schon bemerkt, nicht bloß in bezug auf den Wortlaut, sondern auch auf den Inhalt, und auf den letzteren so sehr, daß bald ein Weniger, bald ein Mehr jutage tritt.

A am nächsten stehen das kurze Fragment des cod. vind. und das längere des cod. par. Aber schon der Wortlaut des Titels und des Vorworts weicht voneinander ab. Fast einmütig in bezug auf den ersteren geben beide ebenso dem letzteren eine andere Gestalt, wenn auch mit uneinstimmiger Wortstellung, cod. par. noch mit einem besonderen Ortszusatz<sup>3)</sup>. In der ersten Erzählung vom Teiche- und Sperlingmachen A c. 2 begegnen sich dafür alle drei wieder fast bis zum Wortlaut, doch mit selbständiger Wortstellung und Satzverbindung. Die Abweichung von A bildet allein der Regen, den cod. par. außerdem noch beendet sein läßt. Leider geht cod. vind. nicht bis zum Ende der Erzählung mit, sondern bricht mit der Formung der Sperlinge ab. Die

1) p. 140.

2) L. c. LXXVIII.

3) Tischendorf, p. 140.

folgende Erzählung vom Sohne des Schriftgelehrten Annas A c. 3 stimmt neben kleinerer Abweichung mit der des cod. par. überein, entbehrt aber dessen Zusatz von der Wiedererweckung des zur Strafe verborrten jungen Annas. Das Gleiche ist mit der Geschichte vom anrennenden Knaben A c. 4. 5, nur daß hier fast völlige Wortübereinstimmung bis zum Ende herrscht. Die Erzählung vom Ζακχαιος A c. 6—8 hat im Anfang denselben Wortlaut mit cod. par., alsdann wird von diesem berichtet, was dem Inhalt nach mit der Geschichte vom dritten Lehrer übereinkommt, um daran das schon genannte Schlußfragment vom Färber zu fügen.

Ist bei den drei Genannten eine gewisse Familienähnlichkeit nicht zu verkennen, so zeigt der Vergleich mit B ein wesentlich anderes Bild. Schon äußerlich betrachtet, hat es, obgleich ein Ganzes wie A, von dessen 15 Erzählungen nur 8. Ihm fehlen die von der Wunderernte, vom 2. und 3. Lehrer, von Jakobs Heilung, vom wiedererweckten Säugling und Bauarbeiter wie vom 12jährigen Jesus. Sein Vorwort kommt zwar dem Wortlaute nach dem des cod. par. am nächsten, seine Angabe aber vom leiblichen Umhertreiben Jesus' in Nazareth, wie das hier schon genannte 5. Lebensjahr, bezeugen seinen Unterschied von allen dreien. Ebenso unterscheidet es sich wörtlich wie inhaltlich in dem Berichte vom Teiche- und Sperlingmachen B c. 2 u. 3, indem es diesen unterbricht durch Zwischenschiebung der Geschichte von Annas' Sohne, und daß es den Ankläger wegen des Sperlingmachens am Sabbath einen Knaben statt des erwachsenen Juden sein läßt. Die Geschichte vom anrennenden Knaben B c. 4. 5 nähert sich zwar zum Teil wörtlich der A's und des cod. par., aber aus dem anrennenden ist ein mit einem Steine werfender Knabe geworden, und die Geschichte von der Erblindung der Ankläger trotz Beibehaltung der tätlichen Rüge Josephs fortgefallen. Die Geschichte vom Ζακχαιος entfernt sich trotz aller inneren Verwandtschaft und sprachlichen Annäherung gleich sehr von A wie vom cod. par. Nicht nur daß der Knabe Jesus als von Joseph zu Ζακχαιος gebracht erscheint, während dieser dort der um ihn bittende bleibt, tritt hier das ganz Neue ein, daß der Schüler beide von seiner

Ewigkeit, seinem Wissen von ihrer Zukunft und seinem kommenden Kreuze unterrichtet. Das übrige kann dafür annähernd als ein kurzer Auszug aus A angesehen werden. Der Sinn der Geschichte von dem vom Dache gestürzten Knaben B c. 8 ist der gleiche wie bei A, doch nicht der Wortlaut. Neu erscheint, daß einer der mitspielenden Knaben den Fall des Herabgestürzten auf dem Gewissen hat, und ausgelassen ist das Verhalten der Alten am Ende. Der verunglückte Holzsplatter B c. 9 erfährt bei mehrfach gleichem Wortlaut dem Sinne nach dieselbe Behandlung wie bei A, nur daß er hier dem Tode nahe, dort bereits gestorben war. Bei fast völlig selbständigem Wortlaut enthält die Geschichte vom Wasser im Pallium B c. 10 denselben Sinn wie bei A, bloß daß ersteres das Füllen des Palliums anschaulich erzählt, zum Schlusse aber das Behalten des Faktums durch Maria entbehrt. Die Geschichte vom Wunderruhebetten, mit der B c. 11 schließt, berichtet zwar dasselbe wie die A c. 13, aber nicht nur mit eigenen Worten, sondern auch umständlicher. Es wird nur nicht erzählt, daß Joseph zu dieser Zeit Pflüge und Soche gemacht habe, aber wohl hinzugesetzt, daß dieser das geschehene Wunder Maria mitgeteilt, und daß letztere darob den Sohn mit dem Vater und hl. Geiste gepriesen habe.

Wie B von A und dem cod. par., so weicht in noch erhöhtem Maße der Syrer von allen ab. Bei aller zum Teil wörtlichen Annäherung zeigt er in nicht weniger als 28 Stellen, sowohl in Worten als ganzen Sätzen eine völlige Eigenart, und wie er Titel und Vorwort entbehrt, so fehlen ihm auch die Geschichten vom Holzsplatter, vom wiedererweckten Säugling und Bauarbeiter. Und wenn er auch bis zur Geschichte vom herabgestürzten Knaben die Ausführlichkeit der andern teilt, sie zum Teil sogar übertrifft, so gibt er von den andern, mit Ausnahme der vom 12 jährigen Jesus, mehr oder weniger nur Abrisse. Von den einzelnen Geschichten scheint sich die erste der A's und des cod. par. am meisten wörtlich anzupassen, jedoch werden deren Sperlinge zu allgemeinen Vögeln, nur statt der Juden am Ende erscheint ein Pharisäer als Berichterstatter an seine Freunde. Die Erzählung von Annas' Sohn kürzt den Bericht der anderen und



läßt es bei dem Vertrocknen des kleinen Missetäters bewenden. Dafür ist die Geschichte vom anrennenden Knaben ziemlich genau die A's, nur der Schluß enthält das ihm allein eigene Wort von den Kindern der Schlafkammer. Dagegen ist in der Geschichte von Zachaios kaum noch eine Spur von A und B zu erkennen. Er allein läßt Zachaios vom „gottlosen Knaben“ Jesus sprechen. Das dem Unterrichte bei B Vorangeschichte nimmt ein wesentlich anderes Gesicht an. Der Unterricht selber hat nichts mit dem bei A und B gemein und der Schlag, den erst der zweite Lehrer erteilt, fällt hier schon. Die Geschichte von dem abgestürzten Knaben stimmt dagegen bis auf den Sabbath, an dem sie geschehen sein soll, ganz mit der bei A überein. Das gleiche ist es mit der vom Wasser im Pallium, aber auch hier fehlt, wie bei B, das Behalten Marias. Die folgende von der Wunderernte erscheint als kurzer Auszug von der A's, und ähnlich verhält es sich mit dem Wunderruhebette, nur daß die Pflüge und Soche Josephs nicht vergessen sind, sogar als neues die Länge des Bettes auf 6 Ellen angegeben und die ganze Handlung auf Jesus allein übertragen wird. Bei der etwas weitläufiger geratenen Erzählung vom zweiten Lehrer stimmt der Eingang fast bis zum Wortlaut mit A, in dem anders gestalteten Fortgang, der an Iren. 1. 20 erinnert, ist nur die Antwort Jesus' in Bezug auf die Buchstaben  $\alpha$  und  $\beta$ , bei ihm jedoch  $\kappa$  und  $\nu$ , wörtlich enthalten. Dafür gibt das andere genau den Sinn A's wieder. Ein um so kürzerer Auszug von A ist die Erzählung vom dritten Lehrer, eine bloße Inhaltsangabe. In der Heilungsgeschichte Jakobs stimmt zunächst der Eingang wörtlich mit A, sofort aber werden Jakob und Jesus zu Holzsammlern gemacht, nur der Schlangenbiß erwähnt, statt des Blasens der Bißwunde auch noch einer Handerhebung Jesus' gedacht und einfach mit der Heilung geschlossen. Bei kleinen Abweichungen endlich gibt die Geschichte vom 12jährigen Jesus die A's fast wortgetreu wieder.

Die zweite Gruppe verhält sich in gewissem Sinne der ersteren gegenüber, gleich deren letztem Gliede, insgesamt als Übersetzung, das ev. Thom. lat. und Pseudomt. in lateinischer, das

ev. inf. salv. arab. in arabischer Sprache, doch so, daß ersteres dies ausdrücklich unter dem Namen des Thomas ist, und es außerdem durch Übersetzungsfehler, wie quod in primo cap., c. 4, und durch zweimaliges „stetit“<sup>1)</sup>, c. 7 und 15, bewährt, die beiden anderen aber im Vergleich mit der ersten Gruppe und diesem sich als solche erweisen. Auch das ist das Bezeichnende dieser zwei, daß sie bei größerer Freiheit in der Darstellung im Vergleich zur ersten Gruppe und zum ev. Thom. lat. ein Mehr von 8 Erzählungen, diejenige vom Färber des cod. par. mit eingeschlossen, bieten. Doch besitzen sie dies Mehr nur so, daß jede der beiden Schriften die Hälfte von ihm hat und daß ihm im Vergleich mit A ein Minus gegenübersteht, das bei Pseudomt. die Erzählungen vom Holzsplatter, Säugling und Bauarbeiter, im ev. inf. salv. arab. die vom Holzsplatter, von der Wunderernte, vom dritten Lehrer, vom Säugling und vom Bauarbeiter umfaßt, während im ev. Thom. lat. nur die letztere Erzählung fehlt.

Was aber die Schriften im einzelnen anlangt, so ist zunächst vom Ev. Thom. lat. zu sagen, daß wir es nur aus der von Tischendorf entdeckten vatic. Hdschr. kennen, während die des collegium Mertonense nur ihrem Titel: Thomas Ismaelita (!) de infantia Christi imperf. nach bekannt ist, und daß von dem höchst wichtig scheinenden Membranpalimpsest der kaiserl. Wiener Bibliothek Tischendorf<sup>2)</sup> einer Augenkrankheit wegen bloß ein paar Stellen ausgeschrieben hat, die völlig verschieden von denen des cod. vatic. lauten, sodaß eine durchaus andere Rezension vorzuliegen scheint. Sein Eingang, c. 4, nach dem kurzen Bericht über den Aufenthalt in Ägypten, c. 1—3, deckt sich zwar mit keiner der griechischen Rezensionen, gibt aber ihren Sinn wieder. Auch die Geschichte desselben Kapitels vom Leiche- und Sperlingmachen

1) Es sei bei dieser Gelegenheit gestattet, denselben Fehler, zu dem die lateinische und deutsche Übersetzung verleitete, Quelle 237 zu korrigieren. *Εορυ* Protevang. 4, 4 muß außerdem mit: „sie hatte sich gestellt“, übersetzt werden. Übrigens begegnet derselbe Fehler z. B. Vulg. Mt. 27, 11. Lut. 6, 17. 21, 36. Joh. 20, 9. Apg. 10, 20.

2) L. c. LXIV.

stimmt mit keiner von diesen völlig überein, da sie nicht von einem Wasserlauf, sondern von einem Regen, und gar einem schrecklichen, spricht, die dabei gegenwärtigen Judenknaben sämtlich zu Anzeigern des Sabbathbruchs macht und die Sperlinge mit etwas erweiterten Worten in die Lüfte begleitet und sie dort Gott loben läßt, an des Annas' Sohn Stelle einen Pharisäer mit einem Olivenzweig setzt und ihn aus dem Munde Jesus' mit noch schlimmeren Namen belegt werden läßt. Im ganzen aber steht sie der von A am nächsten. Das Gleiche ist mit der Erzählung vom anrennenden Knaben, c. 5, der Fall und von den hier noch geringen Abweichungen nur die letzte bemerkenswerter, daß Jesus sein Sein vor Joseph behauptet. Abweichend von allen und doch mit allen sich berührend, verhält sich die Geschichte von Zachaios, c. 6. Während sich ihr Eingang fast wörtlich mit dem A's deckt, kommt die Fortsetzung der des Syrens am nächsten, beim eigentlichen Unterricht aber tritt das ihm allein Eigentümliche ein, daß Zachaios seinen Schüler dem Lehrer Levi übergibt, der ihn, wie der Zachaios des Syrens, auch schlägt, aber unter wesentlich anderen Umständen, worauf seltsamerweise dieser wieder auftritt und eine ähnliche Belehrung über den ersten Buchstaben erhält wie in A. Ebenso ist die Wirkung dieser auf Zachaios zum Teil wörtlich dieselbe wie in A, nicht minder der Bericht über die Zuschauer. Die Erzählung vom herabgestürzten Knaben geht zum Teil ebenso wörtlich auf der Spur von A. Dasselbe tut die vom Holzhauer, c. 8, nur glaubt das Volk am Ende, daß der kleine Wundertäter Gott selber sei. Die Geschichte vom Wasser im Pallium stimmt wenigstens mit A, bloß das Gebet Marias am Ende ist Alleinbesitz. Die Geschichte von der Wunderernte, c. 10, verhält sich ebenso, nur daß die Altersangabe am Ende A's an den Anfang der nächsten Geschichte gerückt scheint. Die Erzählung von dem Wunderruhebett, c. 11, tut das gleiche mit kaum nennenswerter Abweichung, ganz wie die folgende vom zweiten Lehrer, c. 12, höchstens daß hier der dort von diesem in Aussicht gestellte Unterricht im Griechischen und Hebräischen auf Befragen Josephs festgesetzt wird und daß der Lehrer den klugen Lehrling gerne aufnimmt, während er sich dort,

von dem vorangegangenen Versuche wissend, fürchtet. Die Übereinstimmung mit A ist beim dritten Lehrer fast eine wörtliche, dann aber wird gegen jenes die Aufforderung des Lehrers zum Weiterlehren des Knaben hinzugefügt, um am Ende wieder wörtlich mit A zu gehen. Die Geschichte von Jakobs Heilung, c. 14, erlaubt sich nur die Abweichung von A, daß dieser vom Viperbisse wie tot war und diese, statt zu zerreißen, einfach tot ist. Die Geschichte vom wiedererweckten Säuglinge könnte als einfache Wiedergabe A's gelten, wäre nicht eine kleine Kürzung zu Anfang, die Auslassung der letzten Worte an den Säugling und die etwas andere Wendung am Schlusse namhaft zu machen. Dafür aber läßt unser Evg., wie die Geschichte vom Bauarbeiter, so die vom 12jährigen aus und begnügt sich statt letzterer mit der fast wortgetreuen Wiedergabe dessen, was A und der Syrer ihr angehängt haben von der Unterredung der Pharisäer und Schriftgelehrten mit Maria und dem, was dieser folgt. Der Schluß endlich gehört ihm von allen Rezensionen allein und ist um so bedeutsamer, als er, um mit Zahn<sup>1)</sup> zu reden, ein direktes Zeugnis dafür zu bieten scheint, daß unsere Texte des Thomasevangeliums aus einem ausführlichen „Urtexte exzerpiert sind.“

Das Pseudo-Matthaei Evangelium, das wir nun charakterisieren müssen, bietet seiner Überlieferung nach dieselbe Merkwürdigkeit wie das eben behandelte, nur in noch größerer und für uns kontrollirbarer Ausdehnung. Wir besitzen von ihm vier verschiedene Handschriften, die des cod. vatic., von Tischendorf mit A bezeichnet, die des cod. Laurent. (B), des cod. par. N. 5559 aus dem 14. Jahrh. (C) und die des cod. par. N. 1652 aus dem 16. Jahrh. (D). Von diesen unterscheiden sich B und D so wesentlich von A und C, daß sie teilweise als ganz andere Darstellungen erscheinen. Dabei gehen sie unter sich erheblich auseinander, daß man im Grunde von drei Rezensionen des Pseudomt. reden muß. Sie alle drei aber unterscheiden sich von den bisher behandelten Rezensionen des Thomasevangeliums

1) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 770.

dadurch, daß sie in ihrer Gesamtjugendgeschichte Jesus', die der Mutter mit inbegriffen, die Knabengeschichten ebenso ohne Nennung des Namens Thomas erzählen, wie sie es mit der dem Protev. entnommenen Geschichte tun. Die selbständige Behandlung dieser läßt dabei ermessen, daß auch die Thomasingeschichten nicht in ihrer eigenen Gestalt anzutreffen sein werden. Wir haben mindestens einen Maßstab dazu an den von ihm gemachten Ortsangaben, von denen die bisher genannten nichts wissen. Deutlich aber zeigt es sich schon in der ersten Geschichte vom Teiche- und Sperlingmachen, c. 26—28. Nicht nur, daß diese in das 4., bei D allerdings in das 5. Lebensjahr, und an den Jordan, nach B ans Meeresufer verlegt wird, so ist auch das Zerflören der Teiche zwar wie im cod. sin. (griechisch B) vor die Sperlingfabrikation gelegt, aber darnach hinter dieser wiederholt, so daß zwei Knaben getötet werden, von denen der erste wie im cod. paris. wieder lebendig gemacht wird. Außerdem erzählt D diese Geschichte mit kleinen Abänderungen zweimal. Auch die Geschichte vom anrennenden Knaben, c. 29, stimmt nur im Anfang mit den übrigen Rezensionen überein, aber nicht nur, daß darin die Erblindung der Tadler samt der Krüge Josephs weggelassen ist, so wird auch der getötete Knabe von Jesus durch Aufhebung am Ohr wieder lebendig gemacht, an dem dieser selber von Joseph bei den übrigen gerupft worden war. In der Geschichte vom Zacharias, c. 30. 31, vollzieht sich eine wunderliche Mischung aller vorher genannten Rezensionen, doch mit besonderer Neigung zum ev. Thom. lat., dessen Levi hier den Schüler mit der virga storatina auf den Kopf schlägt. Nicht minder weichen hierbei B und D unter sich und von A erheblich ab, zumal B die Geschichte des zweiten Lehrers vor der des ersteren bringt. Die Erzählung von dem abgestürzten Knaben, c. 32, ausdrücklich nach Nazareth und übereinstimmend mit dem Syrer auf den Sabbath verlegt, wie auch mit dem griechischen B gleich in bezug auf die Ursache des Hinabstürzens, unterscheidet sich ebenso von allen durch die Herbeiziehung von Joseph und Maria als Angerufene der Eltern des Abgestürzten und Maria als Veranlasserin der Bezeugung der Unschuld ihres Sohnes. Gleich

dem Syrer die Geschichte vom Holzsplatter auslassend, berichtet unser ev., c. 33, das Wunder vom Wasser im Bassium im ganzen zwar entsprechend dem der anderen, doch so, daß einer der mitgehenden Knaben mutwillig die *hydria* zerbricht und Jesus soviel Wasser ins Bassium füllt, als in dieser war. Dabei ist die Bewahrung des Wunders im Herzen der Maria nach dem griechischen A beibehalten, nach B dagegen wird die *hydria* von einer zuerst ausgeschiedten *puella* Marias zerbrochen, wonach Jesus sein Wunder tut und zugleich die *hydria* wieder ganz macht, während D die Geschichte genau nach dem ev. Thom. lat. erzählt. Die Wunderernte c. 34 wird vollständig mit Auslassung Josephs und Verwandlung der 100 in 3 Kor. dem griechischen A und dem ev. Thom. lat. nach erzählt, indes D das letztere wörtlich wiedergibt, B aber die Erzählung ins 15. Lebensjahr Jesus' verlegt und teilweise seinem A, teilweise den anderen folgt. Hieran schließt sich c. 35. 36 die unserem Evangelium eigentümliche Geschichte von der Löwin und ihren Jungen, die aber sein B entbehrt. Die Geschichte vom Wunderbette c. 27 wird zwar im Eingang genau nach dem griechischen A und dem ev. Thom. lat. erzählt, auch die 6 Ellen des Syrer's fehlen nicht, alsdann aber ein „*puer*“ Josephs als Verfehlen des richtigen Maßes eingeschoben und die Sache erweiternd zu Ende geführt. Während nun D ungefähr das Gleiche berichtet, setzt B an Stelle Josephs sein „*quidam architector lignifaber*“ und läßt diesen am Ende Jesus als den Messias erkennen. Hiernach aber folgt in diesem cod. allein von allen die Erzählung vom Sitzen Jesus' auf Sonnenstrahlen. Die Geschichte vom 2. Lehrer c. 38 deckt sich dem Inhalte nach zwar einigermaßen mit den übrigen, hat aber die Eigentümlichkeit, die Veranlassung zu diesem Unterricht auf das hierum bittende Volk zu schieben, den Unterricht nach der Weise des uns unbekanntem ev. Leucii im cod. oxon.<sup>1)</sup> zu gestalten und am Ende die Bedenken Josephs durch Maria zu beschwichtigen. B setzt an Stelle des Volkes die Obersten und

1) Fabricius l. c. I, 335. Thilo l. c. CVII. Tischendorf. p. 176.

Priester und erzählt das Übrige einigermaßen ähnlich, während D dem ev. Thom. lat. nach erzählt. Die Geschichte vom 3. Lehrer c. 39 deckt sich bei abweichender Einleitung, in der die Juden Veranlasser des Unterrichts sind, am meisten mit dem ev. Thom. lat., nur läßt sie den 2. Lehrer nicht wieder erweckt werden. Cod. B scheint sie nicht zu kennen, D aber kommt ziemlich wörtlich auf das ev. Thom. lat. heraus. Alsdann folgt die Psdmt. allein eigene Geschichte vom wiedererweckten Joseph II, c. 40, die D ähnlich wiedergibt, B aber nicht kennt. Es setzt vielmehr an ihre Stelle eine Reihe aus den kanonischen Evangelien zurechtgemachter Geschichten. Die daran sich schließende Geschichte von Jakob stimmt inhaltlich genau mit der der übrigen Rezensionen überein, nur daß hier Jakob Gemüse holen soll. Von B ähnlich wiedergegeben, wird sie von D dagegen unter dem Namen Josephs erzählt. Die ihr sonst folgende vom erweckten Säuglinge bietet nur B ziemlich genau nach dem ev. Thom. lat. Es schließt aber unser Evangelium mit dem ihm allein gehörenden Bericht vom „convivium“ Josephs, das auch D noch bewahrt, B aber ausgelassen hat.

Das ev. inf. salv. arab. endlich, das im Unterschiede vom ev. Thom. lat. und Psdmt. seine Geschichte von der Geburt Jesus' an beginnt, zeichnet sich vor allen übrigen dadurch aus, daß es seine dem Thomasevangelium, gleich Psdmt. ohne Namensnennung entnommenen Erzählungen bei völlig abweichender Reihenfolge sämtlich im 7. Lebensjahre Jesus' spielen läßt. Warum diese Ordnung gewählt ist, wird schwer zu entscheiden sein, da innere Gründe kaum vorzuliegen scheinen. Die Vermutung, daß in seiner Vorlage eine Verschiebung der Blätter stattgefunden haben könnte, da wenigstens vier in der gewohnten Reihe auftreten, wird dadurch beeinträchtigt, daß die ihnen vorangehenden sich keiner Reihe fügen. Für die, wenn auch nicht ausgesprochene Zusammenfassung unter das 7. Jahr aber könnte man versucht sein, an das Zitat Philo- soph. 5, 7 zu denken, da den dortigen Knaben von 7 Jahren entsprechend hier (c. 36) ausdrücklich die „*aequales, qui ei aetate compares erant*“ genannt werden. Daß den arabischen Übersetzer nicht die Schuld an den genannten Abweichungen trifft, da-

für scheint die Bemerkung am Schlusse (c. 58) zu bürgen, daß er gibt, was er im Original gefunden. Dieses aber ist sicher nicht aus einer griechischen Vorlage übertragen, sondern hat, wie Tischendorf<sup>1)</sup> wahrscheinlich macht, aus einer syrischen Quelle geschöpft, ein Umweg, der schon durch den dazu nötigen langen Zeitraum die Gestalt dieses Evangeliums erklärlicher macht.

Gleich seine erste Erzählung (c. 36) vom Machen von Eseln, Ochsen, Vögeln und anderem Getier aus Lehm erweist sich als einer seiner gemeldeten Zusätze. Die ihr folgende vom Färber, c. 37, teilt zwar denselben Gegenstand mit der fragmentarischen des cod. par. c. 7, aber weder deren Wortlaut noch Gang, soweit er vorhanden ist. Die sich daran schließende Geschichte vom Thronessel c. 37. 38 ergibt sich ebenso als eine freie Behandlung derjenigen vom Wunderruhebette der anderen Rezensionen. Ganz eigene Geschichten sind danach die von der Verwandlung der Spielgenossen in Böcke, c. 40, und die vom Königs spiel, c. 41. 42. Die von Jakob c. 43 entspricht dafür dem Inhalt der übrigen mit Ausnahme des Psdmt.; ebenso die vom abgestürzten Knaben c. 44, mit dem Unterschiede jedoch, daß der im Eingang nicht erwähnte Herabstürzer von dem Wiederbelebten als *ὁ δεῖρα* bezeichnet wird, was nebenbei deutlich eine ursprünglich griechische Vorlage vorauszusetzen scheint; auch der Bericht vom Wasser im Pallium c. 45 stimmt inhaltlich genau mit dem der übrigen Rezensionen überein. In der hieran angefügten Erzählung vom Teiche- und Sperlingmachen c. 46 dagegen fehlt nicht nur der Bericht vom Reinmachen des Wassers, sondern Jesus macht auch nur einen Teich und besetzt dessen vier Seiten mit je drei Sperlingen. Dabei wird die Sabbathschändung von dem hinzukommenden Sohne des Annas gerügt, der die Teiche der übrigen Knaben zerstört, und als er auch den Jesu's tritt, auf dessen Wort verdorrt. Auch die Geschichte vom anrennenden Knaben c. 47 erfährt die Abweichung, daß dieser Jesus zu Fall bringt. Die gar nach Jerusalem verlegte von Zachaios c. 48 weicht aber sowohl in ihrem Ein- als Fortgang so sehr von den übrigen Rezensionen ab, daß sie bei aller Ähnlichkeit als eine völlig

1) L. c. Lsqq.



andere erscheint. Dafür ist die sofort folgende vom 2. Lehrer c. 39 inhaltlich dieselbe, wie die der anderen. Die Geschichte vom 12jährigen endlich c. 50—53 entfernt sich ebensoweit von der des Lc. als A's und des Syrer's. Nicht allein, daß hier der 12jährige die Frage, wessen Sohn der Messias sei, erörtert wie Mt. 22, 41 ff., und die Frage an ihn, ob er Bücher gelesen habe, beantwortet; so wird auch eine Unterredung mit Astronomen und Medicinern bei dieser Gelegenheit berichtet, um endlich in den Schluß A's und des Syrer's zu münden.

Erhärtet diese in Charakterisierung der einzelnen Schriften dargestellte Synopse, die wir gern, wenn es angegangen wäre, mit einer textlichen begleitet hätten, unsere einleitende Behauptung, daß allen diesen Schriftstücken unmöglich dieselbe Grundschrift vorgelegen haben könne, sie alle vielmehr, mit Ausnahme von Philosph. 5. 8 und Irenäus 1, 20, von abgeleiteten Quellen gespeist erscheinen, so ist doch das allen Gemeinsame ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß eine Urschrift vorhanden gewesen sein muß, aus der sie durch viele zweite Hände hervorgegangen sind.

Diese das Thomasevangelium zu nennen, von dem Philosph. 5. 7 zuerst die Rede ist, entspricht der seitherigen allgemeinen Annahme, und diese verdient unseres Erachtens um so mehr festgehalten zu werden, als außer den für sie geltend gemachten Gründen ein Blick auf die den Knabengeschichten Jesus' im ev. Thom. lat., Psdm. und ev. inf. salv. arab. vorangehenden Kindesgeschichten zu demselben Schlusse führt. Denn die voneinander gänzlich unabhängige Dreierheit dieser, wie die völlige Freiheit von dem in ihnen waltenden magischen und dämonischen Getriebe, die erstere auszeichnet, bekundet deren Einheit und Selbständigkeit, die wohl Kopieen, aber keine Rivalen zeugen kann. Andererseits ist zu erwägen, daß die Vielgestaltigkeit der Rezensionen, wie sie die weite Verbreitung eines alten Volksbuches voraussetzt, einen Prozeß von langer Hand bekundet, der nur aus einer uralten Quelle seinen Ausgang nehmen konnte.

Was aber die Verschiedenheit des Titels anbelangt, so ist doch, sofern man *Thilos*<sup>1)</sup> Grundsatz: „constat enim ejusmodi

1) L. c. LXXX, 18.

titulos non ab ipsis autoribus librorum profectos esse“ gelten läßt, zu erkennen, daß die Einführung der *πρωτικά* in erster Person ein tatsächliches *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν* darstellt, dessen formeller Name überdies aus der kirchlichen Scheu der späteren Zeit unterdrückt erscheint. Denn ein Evangelium ohne Apostel- oder Apostelschülername war für sie keines. Unser Thomas aber ist weder Apostel noch Apostelschüler, sondern ein einfacher *Ἰσραηλίτης*, und wengleich der Titel B's und der Anfang des c. 4 des ev. Thom. lat. vom Apostel sprechen, nicht nur, daß die übrigen von ihm schweigen, auch das Vorwort B's kennt nur den Israeliten Thomas, und der sicherlich echte, uralte Schluß des ev. Thom. lat. c. 16 läßt diesen als Augen- und Ohrenzeugen geschrieben haben und zwar gleich dem Protevangelisten offenbar nach Schluß des Geschehens. Er ist also um ein Menschenalter mindestens älter als der Knabe Jesus. Wir bestätigen damit die Darlegung Zahn's <sup>1)</sup> im Gegensatz zu dem sie heftig befehdenden Harnack <sup>2)</sup>, müssen aber darum entgegen beiden und ihren Vorgängern die Reihe der Zeugen für das Thomasevangelium um Origenes, Pistis Sophia, Eusebios, Kyrillos und Nikophoros kürzen, da diese nur den Apostel nennen, vorausgesetzt, daß sie nicht bereits um des Namens willen den Israeliten mit dem Apostel verwechselt haben, wie B und ev. Thom. lat.

Diese Tatsache aber, das meinen wir ebenso im Gegensatz zu der bisherigen Annahme betonen zu dürfen, bietet allein den Schlüssel zur Erklärung der vorliegenden Gestalt unserer Rezensionen und ihrer vorauszusetzenden Vorlagen gegenüber dem Thomasevangelium der Philosophumena. Denn die Behauptung, daß dieses Evangelium gnostischen Ursprungs sei, weil es bei den Naassenern und Mar-kosiern im Gebrauche war, und das von den ersteren angewendete Zitat einen „gnostischen Klang“ und darum von den Späteren eine katholische Redaktion erfahren habe, ist nach ihrer Voraussetzung wie nach ihrem Schlusse irrig. Gestattet doch auch der Gebrauch einer Schrift in gnostischen Kreisen, wie schon Zahn <sup>3)</sup> bemerkt,

1) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 771.

2) Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 593.

3) A. a. D. S. 772.

keinen Beweis ihrer gnostischen Abkunft, zumal verschiedene gnostische Sekten dabei beteiligt sind. Ebenso beruht der „gnostische Klang“, wie sich später zeigen soll, auf Mißverständnis vielleicht schon der Raassener, jedenfalls des Hippolytos, und verbietet sich darum eine katholische Redaktion von selber, so erscheint sie auch durch die nicht aus katholischen Gründen erzeugte Vielgestaltigkeit der Rezensionen ausgeschlossen. Vielmehr zeigt das verschiedene Verfahren der einzelnen Rezensionen in der Aufnahme und sogar in der Behandlung der einzelnen Geschichten, daß das Fehlen eines autoritativen Namens des Verfassers die Selbständigkeit der Redaktoren begünstigte. Man glaubte nach eigenem Geschmack und Verständnis das Dargebotene eines Laienverfassers korrigieren zu dürfen. Daher konnte die Geschichte vom Färber schon in einer griechischen Rezension Aufnahme finden, die ihr die anderen ebenso verweigerten, wie den übrigen der lateinischen und arabischen Rezensionen. Daher das Fehlen von Geschichten A's in B und sonst. Daher eine Geschichte wie die des Ζαχαρίας in dieser auffälligen Variation. Was den Ausschlag gab, war sicherlich nicht der Kirchen-, sondern der größere oder geringere Wunderglaube des Redaktors, und wo der nicht in Anschlag zu bringen ist, das gemeinsame Mißverständnis wie bei jenem Zitate der Philosophumena und den vermutlich es einschließenden Erzählungen aus dem 7. Jahre, ganz und mit noch größerer Freiheit, wie es in der Synopsis des Athanasios <sup>1)</sup> von den Antilegomena des Neuen Testam. heißt: ἐξ ἑν μεταφράσθουσαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Dieselbe Willkür offenbart sich auch in der Ergänzung der Thomasegeschichten mit der Erzählung vom 12jährigen Jesus. Denn daß diese ihrem Geiste und ihrem Schluß nach nicht zu ihnen gehört, und der unvermittelte Absprung vom 8. auf das 12. Jahr dies bestätigt, haben wir bereits früher darzutun versucht <sup>2)</sup>, und wird durch das Fehlen in den anderen Rezensionen beglaubigt. Es ist deshalb ein Versehen Par nact <sup>3)</sup>, wenn er annimmt, daß die Geschichte vom 12jährigen

1) Zahn a. a. O. II, 317.

2) Quelle der kanon. Kindheitsgeschichte Jesus'. S. 114.

3) A. a. O. I, 16; II, 774.

zugleich mit dem apokryphen Herrenworte: *πολλάκις ἐπεδήμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον ἐροῦντα* von den Markosiern in derselben gelesen worden sei, in der auch die Alphabetgeschichte steht. Diese letztere wird Iren. 1, 20. 1 ausdrücklich gesondert von dem angeführt, betreffs dessen er schreibt: *ἐνια δὲ καὶ τῶν ἐν εὐαγγελίῳ κειμένων εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεταρμόζουσιν* 20, 3 und betrifft auch Stellen dieses *εὐαγγέλιον*, die nichts mit der Kindheitsgeschichte zu tun haben, sodaß Hilgenfeld<sup>1)</sup> jenes Herrenwort mit einem „fortasse“ dem Ägypterevangelium zuweisen zu dürfen glaubt.

Nun bezeugt freilich das Fehlen jenes Zitates der Philosoph. wie die Auslassung der Berichte vom 7. Jahre, wenigstens in den griechischen Rezensionen, trotz des bei Psdmt. und ev. inf. salv. arab. erscheinenden Überschusses unter den soeben angegebenen Umständen, daß das volle Thomasevangelium unwiderrücklich verloren gegangen ist. Und dürfen wir unter dem soeben gemachten Vorbehalte annehmen, daß des Nikephoros *εὐαγγέλιον κατὰ Θιωμαῦν* dieses darstellt, so stehen hinter seinen 1300 Stichen unsere Rezensionen an Gesamtumfang erheblich zurück. Einen sicheren Anhalt gewährt dies allerdings nicht. Denn ist auch der Verfasser der Stichometrie hinter der Chronographie des Nikephoros wahrscheinlich ein Palästinenser vor 500, so hat ihm darum nicht ohne weiteres, wie Zahn<sup>2)</sup> annimmt, die Urgestalt des Thomasevangeliums vorgelegen, da auch der soviel kürzere cod. vindob. des ev. Thom. lat. aus dieser Zeit stammt. Harnack's<sup>3)</sup> Einwurf: „Übrigens kann die in der Stichometrie genannte Schrift auch eine uns nicht erhaltene purifizierte Rezension sein“, erscheint deshalb durchaus berechtigt, und es ist nicht undenkbar, daß das erhebliche Mehr der Nikephorischen Schrift auf Rechnung von so bedeutenden Einschüben kommt, wie wir sie deutlich z. B. in der Geschichte vom Zachaios vor uns haben, und in den ungleichen Zutataten über das Verhalten der Zuschauer bei den einzelnen Wundern beobachten können. Jedenfalls aber ist ein an-

1) N. T. extra canonem. Lips. 1874. p. 47.

2) A. a. O. I, 511.

3) A. a. O. II, 595 Anm.

iehnlicher Rest des ursprünglichen Thomasevangeliums einschließlich seines Philosophumenenzitats in den uns erhaltenen Rezensionen übrig geblieben, den wir zwar nicht wie eine beschädigte antike Bildsäule zu ergänzen vermögen, aus dem wir aber den vollen Geist des Ganzen zu ergründen im stande sein werden. Wir dürfen deshalb schon hier beanstanden, was Harnack<sup>1)</sup> am Schlusse seiner Besprechung des Thomasevangeliums behauptet: „Aber welche Stoffe aus der vor uns liegenden, viel späteren Rezension schon dem gnostischen Evangelium angehört, und wenn selbst alle, in welcher Form sie dort gestanden haben, darüber wissen wir lediglich nichts. Ausbeutungen dieser Stoffe, wie sie in den katholischen Rezensionen stehen, für die Zeit vor 180 sind somit unstatthaft.“ Denn müssen wir gleich den Verlust der ursprünglichen Form beklagen und besitzen wir auch tatsächlich nur die „disjecta membra poetae“, die Ganzheit des übrigen Stoffes ist trotz seines Teilzustandes Gewähr dafür, daß sein Geist uns über die Absicht des Verfassers mit seinem ursprünglichen Werk Aufschluß zu geben vermag.

II. Der nunmehr anzutretenden Untersuchung des auf diese Weise festgestellten Gegenstandes gereicht es zu nicht geringem Vorteil, daß wir allererst seine nächste Berührung mit dem Protevangelium nachzuweisen vermögen. Bekanntes erleichtert Bekanntschaft.

Mit Recht bemerkt nämlich Zahn<sup>2)</sup>: „Wie eine Fortsetzung scheint das Thomasevangelium sich an das Protevangelium anzuschließen“, obgleich er es seltsamerweise, wie Harnack, vor diesem behandelt. Er begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß in A 3 und allen anderen Rezensionen, ausgenommen das ev. Thom. lat., der Schriftgelehrte Annas, von dessen Sohn geredet wird, als eine bekannte Persönlichkeit erscheint, der ebenso Protev. c. 15 gedacht ist. Diese Bekanntschaft geht auch daraus hervor, wie ebenfalls Zahn hervorhebt, daß dem Annas nicht, wie dem Ζαχαριος A c. 61 ein *ὄνοματι* vor-, oder fügen wir<sup>3)</sup> hinzu, wie

1) A. a. O. II, 595.

2) A. a. O. II, 779.

3) Quelle, S. 255 f.

dem Zenon A c. 9, 3, ein *σὺ τω γὰρ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκαλεῖτο* nachgesetzt wird. Zudem zeigt sich der Sohn von der gleichen Feindseligkeit wie der Vater.

Aber gesetzt selbst, Thomas — wie Protevangelium — hätten ihr Wissen von Annas gemeinsam aus dem Ägypterevangelium geschöpft, wie wir seinerzeit zur Erwägung <sup>1)</sup> gaben, so ist darum doch die Bekanntschaft des ersteren mit dem letzteren zweifellos. Denn wir haben vor allem darauf hinzuweisen, daß der Katechet Ζακχαῖος, indem er sich A 7, 3 *γέρον* nennt und 7, 2. 4 Joseph mit *ἀδελφέ* anredet, die Kenntnis von dem *πρεσβύτης* Joseph Protevgl. 9, 2 voraussetzt. Sodann bekundet sich eine gleiche Kenntnis von der ersten Ehe Josephs Protevgl. c. 9, 2, wenn A 16, 1 der Sohn Josephs Jakob zum Holzholen ausgesandt wird, und das *παιδίον Ἰησοῦς* als der offenbar jüngere ihm folgt. Nicht minder erinnert die Bemerkung A 13, 1, daß Joseph *τέκτων* war *καὶ ἐποίησεν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄρτρα καὶ ζύγους*, an die Worte Josephs Protevgl. c. 9, 3 *ἀπέχομαι οἰκοδομῆσαι τὰς οἰκοδομὰς μου*. Denn der Zimmermann von damals ist nun der Wagner, beides dem Begriffe des hebräischen *τέκτων* entsprechend, den diesmal ausdrücklich hervorzuheben um so mehr angezeigt war, als er im Protevangelium durch das Wort Josephs und das *σέπαρον* c. 9, 1 zuvor als solcher nur angedeutet war. Weiterhin ist Wert darauf zu legen, daß Maria Protevgl. 11, 1 eine *κάλπη* besitzt und ebenso A 11,1 von ihrer *ἰδρία* die Rede ist. Und wenn es in der Geschichte von dieser A 11, 2 von Maria heißt: *καὶ διετήρει ἐν αὐτῇ τὰ μυστήρια ἃ ἔβλεπεν αὐτὸν ποιοῦντα*, so steht dem Protevgl. 12, 2 *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος* gegenüber. Das will sagen, dies Vergessen der protevangelischen Maria ist so gründlich, daß nunmehr das harmlos stauende Werken auf die Wunderthaten des Sohnes als Fortsetzung gelten kann. Ebenso aber setzt Joseph seine Unwissenheit trotz der Aufklärung des Engels Protevgl. 12, 2 hier fort. Wie er dort 17, 2 an Wehen Marias denkt, von ihrer *ἄσχημοσύνη* 17, 3 spricht, nach einer Amme

1) Quelle, 225 f.

ausgeht, vor dem Hohenpriester verstummt, 15, 4, obgleich er nichts destoweniger zu der Amme von der Empfängnis aus heiligem Geiste spricht, 19, 1, so mißverstehet er hier den angeblichen Sohn bis zur tätzlichen Rüge A 5, 2 und staunt über seine Wunder A 13, 2, wie er für sein Leben bangt A 14, 13. Einen weiteren Einheitspunkt beider Schriften bildet Bethlehäm. Denn dieses, nicht Nazareth, ist der Ort der vorliegenden Knaben- geschichten. Dem widerspricht zwar die ausdrückliche Angabe B 1 und ev. Thom. lat. 4, daß es Nazareth sei, wir haben aber guten Grund, dies kirchlichem Anpassungsbestreben zuzuschreiben, zumal wir mit der gleichen Zuversicht behaupten dürfen, daß dieselbe kirchliche Scheu A verboten hat, überhaupt einen Ort zu nennen, da es mit der Bezeichnung dieses Ortes als *κώμη* 4, 2 verrät, daß nur Bethlehäm gemeint sein kann. Denn die *πόλις* Nazareth wird erst zu Epiphanius Zeit *κώμη* genannt <sup>1)</sup>, während die *πόλις* Bethlehäm Luk. 2, 4 noch eine *κώμη* heißt, wie derselbe Epiphanius berichtet <sup>2)</sup>. Dem entspricht, daß das ev. inf. salv. arab. 27 Bethlehäm als den Ort der Knabenwunder nennt, trotzdem es c. 26 Mt. 2, 19 für Nazareth zitiert hatte; und daß Psdmt. 41 wenigstens das Wunder an Jakob nach Bethlehäm verlegt, wenn es gestattet ist, Tischendorf entgegen die verkehrte Lesart der Hdschr.: „in civitatem Capharnaum, quae vocatur Bethleem“ mit „a civitate Capharnaum in civitatem quae vocatur Bethleem“ zu verbessern, da die heilige Familie c. 40 bereits nach Capharnaum gekommen war <sup>3)</sup>. Hierzu kommt

1) Haer. 29, 6.

2) Haer. 51, 9.

3) Cod. B des Psdmt. Tischendorf, p. 166 heißt es: „Post haec angelus domini accessit ad Joseph et ad Mariam matrem Jesu et dixit ad eos: accipite puerum, revertimini in terram Israel, defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri. Surrexerunt autem [et] venerunt Nazareth, ubi Joseph bona paterna habebat et possidebat. Et cum factus esse Jesus annorum septem, facta est tranquillitas in regno Herodis de omnibus, qui quaerebant animam pueri. Reversi in Bethleem morabantur ibi.“ Das ist offenbar harmonistischer Ausgleich zwischen kanonischer und apokrypher Tradition und um so bedeutsamer, als schwerlich eine Kenntnis vom ev. inf. salv. arab. vorliegen kann. Für die sieben Jahre

das entscheidende Moment, daß nur Bethlehäm gedacht sein kann, wenn der *ῥύαξ* keine bloße Phantasie sein soll, den wenigstens A 2, cod. paris. und fragment. vindob. nennen, während er im ev. inf. salv. arab. 46 als rivus aquae und beim Syrer als „Wasserlauf“ vorkommt; denn nur Bethlehäm, aber nicht Nazareth, besitzt einen Bach zu gewissen Zeiten<sup>1)</sup>, eben jenen *χείμαρος τοῦ ποταμοῦ*, den Joseph Protev. 19, 2 sah, und in dem wir deshalb einen neuen Berührungspunkt erblicken dürfen. Dies alles ist nebenbeigesagt ein Beweis dafür, daß die Geschichte vom 12 jährigen kein Bestandteil des Thomasevangeliums sein kann, denn von Bethlehäm aus ist eine 3 tägige Reise nach Jerusalem eine Unmöglichkeit, da es bekanntlich nur 2 Stunden von diesem entfernt liegt. Ebenso scheint es als eine Übereinstimmung beider Evangelien, daß ihnen beiden Bethlehäm nicht als Heimat Josephs und Marias gilt. Im Protevangelium ziehen beide erst von Jerusalem aus dorthin, im Thomasevangelium droht ihnen Ausweisung, weil sie dort nicht heimatsberechtigt sind. Das sagt ausdrücklich cod. par. 4: *οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ πόλει ἡμῶν*, es liegt aber nicht minder in A 4, 3 *οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ κώμῃ*, wie in des Syr. 3: „Du kannst nicht mit uns wohnen in diesem Dorfe“ und in B's 4: *ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*. Weiterhin wird man einen Zusammenhang zwischen beiden Evangelien nicht verkennen, wenn man das: *ὅτι βασιλεὺς ἐγένετο μέγας τῷ Ἰσραὴλ*, Protev. 20, 4, dem Jesus, der in modum regis pueros congregavit etc., ev. inf. arab. 51, gegenüberstellt, und außerdem die passive Wundertat des Neugeborenen an Salome Protevgl. 26, 8 als Wurzel der aktiven des Knaben im Thomasbuch erkennen muß. Auch sei nicht vergessen, daß ebenso die *καλιὰ στρουθίων* Protevgl. 3, 1 ihr Abbild in den *στρουθία ἰβ* A 2, 1 gefunden, deren übereinstimmende Bedeutung mit dieser uns später beschäftigen wird. Zuletzt aber sei des in beiden Evangelien unverkennbar waltenden Doketismus gedacht.

aber könnte irgendwie ein Zusammenhang mit der Tatianischen Evangelienharmonie, Bibl. patr. tom. I, pars II, p. 204 C, vorliegen.

1) Tobler, Bethlehäm, S. 8.



Geht aus allem dem die deutliche Bekanntschaft des Thomasevangeliums mit dem Protevangelium hervor, so ist fürs andere un schwer zu zeigen, daß auch beider Geist sich vollkommen deckt. In bezug auf letzteres haben wir die Behauptung zu rechtfertigen gesucht, daß es unter dem Scheine christlichen Geistes heidnischen offenbare, nachdem wir zuvor den ihm seither zuerkannten judenchristlichen oder ebionitischen in Abrede gestellt hatten <sup>1)</sup>. Das Gleiche ist für unser Evangelium zu bestreiten und zu behaupten: Auch hier will der Verfasser ein Jude sein, indem er sich ausdrücklich *Ἰσραηλίτης* nennt und jüdische Dinge zu erzählen vor gibt. Aber schon Zahn <sup>2)</sup> hat mit Recht bemerkt: „weder die Sprache noch der Anschauungskreis macht wahrscheinlich, daß er ein Jude ist“, und Krüger <sup>3)</sup> hat noch unumwundener gesagt: „Der Verfasser gibt vor, Israelit zu sein, was durch Sprache und Inhalt ausgeschlossen ist“. Und in der That, wir müssen gar nicht weit gehen, um dies bestätigt zu finden. Schon das erste Wunder verbürgt es. Das Sperlingmachen A 2 und sonst erscheint nicht bloß als Sabbathbruch, sondern noch vielmehr als ein selbst für einen Judenknaben unmöglicher Verstoß gegen das Gebot Ex. 20, 4, nicht zu gedenken, daß das unkindliche Verhalten dabei gegen Joseph jüdisch ebenso unmöglich ist. Läßt doch der Syrer den Zachaios über den Knaben sagen: „o wicked boy“ <sup>4)</sup>. Aber was in letzterem Falle jüdisch unmöglich ist, ist es in gleichem Maße christlich. Der Jesusknabe ist, derb gesagt, die Frage des Christus der Evangelien, und Zahn <sup>5)</sup> hat vollkommen Recht mit seinem Worte: „das Charakterbild desselben ist geradezu gemein und abstoßend“, einstimmig darin mit Harnack <sup>6)</sup>. Der schlagendste Beweis, wiederum nebenbei gesagt, daß die so ganz anders geartete Geschichte vom 12 jährigen keinen Teil an dem ursprünglichen Thomasevangelium haben kann, wenn auch alles andere nicht wäre.

1) Quelle, 264 ff.

2) A. a. O. II. 772.

3) Geschichte der altchristlichen Litteratur, S. 36.

4) Wright, l. c., p. 7.

5) A. a. O. II, 773.

6) A. a. O. I, 16; II, 593.

Diesem negativen Ergebnis entspricht ein zweifellos positives. Kein heidnisches Gepräge tragen nämlich vor allem die Charakterzüge dieses Jesusknaben. Der Unkindlichkeit, der wir bereits gedacht, und die sich gegen alle Erwachsene wendet, wie z. B. gegen Zachaios und den 2. Lehrer A 6 u. 14, gesellt sich die ungezügelte Rachsucht, der der Sohn Annas', der antrennende Knabe, die tadelnden Zuschauer und der 2. Lehrer zum Opfer fallen. A 3, 2. 4, 1. 5, 1. 14, 2. Ein frommes Wort sucht man so vergeblich bei ihm, wie bei seiner protevangelischen Mutter, wohl aber hören wir von ihm Worte der Verwünschung, ebenda, sehen ihn unwillig, A 3, 2. 5, 2, und ergrimmt, A 4, 1, wie seinen 2. Lehrer, A 14, 2, und seine unkindliche Überlegenheit schuldlos Unterlegenen schadenfreudig zu Gemüte führen, A 8, 2. 15, 4. Fühllos und feig läßt er seine Opfer liegen, A 3, 3. 14, 3, unbekümmert um das für die Seinen daraus entstehende Ungemach, und spielt ruhig weiter, nachdem er den toten Säugling auferweckt hat, A 17, 2. Und diese unkindliche Figur vermag der Verfasser zu zeichnen, obwohl er für das wahre Kindliche ein Auge zu haben scheint, wenn er den wiedererweckten Säugling lächeln läßt, A 17, 1, und sich so trefflich auf kindliche Spiele versteht, wie das Leichmachen, das Spielen auf dem Söller und das Königsspiel. Wir sind deshalb veranlaßt, das Heidnische in seiner Anschauung nicht sowohl seiner heidnischen Auffassung des Kindlichen als seinem heidnischen Gottesbegriff zur Last zu legen, da es ihm gilt, nicht so sehr den Knaben darzustellen, als den Gott in diesem ahnen zu lassen.

Wie aber der Held der Geschichten, so auch seine Zuschauer. Nur ein Heide kann wie Zachaios A 7, 2 sagen: *τοῦτο τὸ παιδίον γηγενῆς οὐκ ἔστι, τοῦτο δύναται καὶ πῦρ διαμάσαι· τάχα τοῦτο πρὸ τῆς κοσμοποιίας γεγεννημένον* oder wie 7, 4: *οὗτος τί ποτε μέγα ἐστὶν ἢ θεός ἢ ἄγγελος*, was ähnlich von der Menge A 17, 2 wiederholt wird, oder wie derselbe 18, 2: *τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιον ἐστίν*, auch wenn dazwischen ein christlich klingendes Wort verlautbart, wie das: *ἀληθῶς πνεῦμα θεοῦ ἐνοικεῖ ἐν τῷ παιδίῳ τούτῳ* A 10, 2. Das gleiche, starre, heidnische Staunen spricht sich in dem Worte A 4, 1 aus: *πόθεν τοῦτο τὸ παιδίον*

ἐγενήθη, ὅτι πᾶν ῥῆμα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶν ἔτοιμον; das noch einmal voll Sprechens A 5, 2 und dann voll Staunen A 17, 2 laut wird und sich in volles Entsetzen verwandelt, wenn es heißt: καὶ οὐδεὶς ἀπὸ τότε ἐτόλμα πυροργίσαι αὐτόν, ὅπως μὴ καταράσεται αὐτόν καὶ ἔσται ἀνάπηρος A 8, 3, während nur die Eltern des wiedererweckten, herabgestürzten Knaben Gott preisen und Jesus huldigen, A 9, 3, und nur bei dem geheilten Holzpalter tut letzteres auch die Menge, A 10, 2. Das Wunder am Ruhebett und beim Wasser im Pallium werden gar mit den Küssen Josephs und Marias belohnt. A 11, 2. 13, 2.

Die Wunder endlich sind der gleichen, rein heidnischen Natur, denn sie entbehren jeden ethischen Gehalt und bekunden sich als leere Schaumwunder, als Wunder souveränen Könnens und Wissens, ja wie beispielsweise beim Sperlingsfliegenlassen, dem Ruhebett und dem Wasser im Pallium, als bloße Zauberkunststücke. In ihnen tritt der rein heidnische Gottesbegriff des Verfassers, von dem wir sprachen, unverhüllt zu tage. Solch ein Gott zermalmt unbarmherzig den Widersacher, wie hier den Annasohn, den anrennenden Knaben, den schlagenden Lehrer, schlägt murrende Gegner mit Blindheit, entblödet sich nicht, mit superiorem Wissen einen greisen Lehrer schonungslos zu beschämen, und, wo er Gutes schafft, geschieht es im grunde nicht um des Guten, sondern nur um des eigenen Ruhmes willen, ja gar aus Laune. Der vom Dache gestürzte Knabe wird zur eigenen Ehrenrettung lebendig gemacht, dem geheilten Holzhauer und der Mutter des wiedererweckten Säuglings zugerufen: *μημίονέ μου* A 10, 2. 17, 1, und seine Laune beschenkt großmütig die Armen A 12, 2. Ja, es ist der volle heidnische Götterknabe, der mutwillig in der Färberwerfstätte sein Wesen treibt. ev. inf. salv. arab. 37, der Knaben in Böcke verwandelt, ibid. 40, auf Sonnenstrahlen sitzt Psdmt. 1), sorglos mit Löwen verkehrt, Psdmt. 35, und ehrgeizig seine „*simulacra asinorum, boum, avium aliorumque animalium*“ belebt, sie stehen oder fliegen, fressen und trinken heißt, ev. inf. salv. arab. 36.

1) Tischendorf, p. 106.

Bedarf es aber wohl nicht mehr, um dem Thomasevangelium den gleichen heidnischen Geist mit dem Protevangelium vindiziert zu haben, so kann es zum dritten nicht auffallen, wenn wir die Heimat dieser heidnischen Auffassung dort suchen, wo wir sie nach unserer Untersuchung beim Protevangelium finden <sup>1)</sup>. Dort in Ägypten sehen wir neben dem Gotte, der selbstherrlich seine Verehrer mit seinen Gaben beglückt, den Gott der unbändigen Rache, der erbarmungslos seinen Gegner niederschlägt, wie jeden ihm Widerwärtigen. Dort ist das Land der Zauberkünste, in dem selbst die Götter sich in Tiere verwandeln können. Dort allein auch der Typus eines Götterknaben, wie er in unserem Jesusknaben hier erscheint, Harpokrates.

Aber es sind noch andere gewichtige Dinge, die auf Ägypten deuten. So bliebe es für uns ein Rätsel, warum der Verf. gerade mit dem 5. Jahre Jesu seine παιδικά beginnt. Denn in den jüdischen Abschätzungsgesetzen kennt man nur ein Alter von 1—6, 6—20—60 Jahren und darüber <sup>2)</sup>. Von Ägypten dagegen berichtet Erman <sup>3)</sup>: „Auf die eigentliche Periode der Kindheit, die man im neuen Reiche mit dem 4. Jahre abschloß, folgt die Knabenzeit, die Zeit der Erziehung“. Er stützt diese Behauptung auf die Inschrift des Oberpriesters des thebanischen Amun Bockenchons: „vier Jahre war ich ein weiser Kleiner (d. h. ein artiges Kind) und 12 Jahre blieb ich ein Knabe als Oberer des königlichen Stalles der Auferziehung <sup>4)</sup>“. Und wenn derselbe <sup>5)</sup> von „der staunenswerten Frühreise der heutigen ägyptischen Knaben“ redet, so dient das gleicherweise zum Verständnis unseres Schriftstellers, da sie nach dem eben angeführten auch für seine Zeit gelten kann und uns begreiflich macht, warum er für seine Geschichten schon ein solches Alter wählen konnte. Ebenso ist das Stockregiment, das wir den zweiten Lehrer üben sehen, echt ägyptisch, da dort schon vor alters der Satz gilt, daß des Knaben

1) Quelle, S. 272 ff.

2) Hamburger Realencyklopädie I, 695.

3) Ägypten und ägypt. Leben im Altert. I, 238.

4) Brugsch, Ägypten, S. 275.

5) A. a. O. II, 443.

Ohren auf dem Rücken sitzen. Auch der Name Zenon A, 9, 3, dessen Bedeutung wir später würdigen werden, erweist sich als ein bei ägyptischen Juden gebräuchlicher <sup>1)</sup>. Mit anderem dürfen wir der späteren Untersuchung nicht vorgreifen, fügen deshalb hier nur noch das folgende hinzu. Haben wir vorhin die Möglichkeit setzen müssen, daß Thomasevangelium und Protevangelium die Figur des Schriftgelehrten Annas dem Ägypterevangelium verdanken könnten, so dürfen wir es mit Zahn <sup>2)</sup> wohl nicht gleichgültig finden, daß in derselben Quellschrift der Naassener, in der das oben angeführte Zitat aus dem Thomasevangelium vorkommt, auch das Ägypterevangelium zitiert wird. Es ist das um so wichtiger, wenn Theodoret <sup>3)</sup> Recht hat mit seiner Bemerkung: *ἐντεθεν οἰμοὶ καὶ τοὺς Ὀπίτας, αἰρεοὺς δὲ αὐτῆ ἄνοσεστάρη, Ναουσσήρους ὀνομαζέσθαι*. Denn die Ophiten sind bekanntlich ägyptischen Ursprungs. Ein Gleiches würde von dem obengenannten Zitat der Markosier bei Irenäus zu behaupten sein, wenn das diesem nachfolgende apokryphische Herrenwort wirklich demselben Ägypterevangelium angehören sollte <sup>4)</sup>. Eine andere Vermutung endlich sei mit dem Hinweise auf die in unserem Evangelium sich unleugbar bezeugende Bekanntschaft mit der Buddhalegende gewagt. Schon der Augustinereremit Georgius hat in seinem „alphabetum tibetanum“ <sup>5)</sup> darauf aufmerksam gemacht, daß von dem tibetischen Xaca, d. i. Buddha, ein ähnliches erzählt wurde, wie von dem 5jährigen Jesus bei Zachaios <sup>6)</sup>, aber nicht nur, daß sich die gleiche oder doch ähnliche Geschichte von Buddha in der nördlichen indischen Überlieferung

1) Hamburger a. a. D. II, 832 ff.

2) A. a. D. II, 768.

3) Quaest. XLIX in bl. IV Regg. vgl. Hippolyt. ed. Duncker et Schneidewin. S. 132.

4) S. oben S. 394.

5) Romae 1762, p. 33sq.; vgl. auch Thilo a. a. D. S. 292, wo nur, wie bei dem ihm nachschreibenden Hofmann, Leben Jesu, S. 352, die Angabe praef. p. 34 irrig ist.

6) Vgl. H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch von H. Jakob. Leipzig 1882.

findet <sup>1)</sup>, es hat auch K. Seydel in seinem Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre <sup>2)</sup> bekanntlich den freilich nicht unbestrittenen Nachweis von der Entlehnung buddhistischer Stoffe auf christlichem Gebiete geführt, doch leider die Apokryphen nur nebenbei berührt <sup>3)</sup>. Daß aber unsere Geschichte wirklich von dort her entlehnt ist, verrät der Zug von der Annahme des zweiten Lehrers, die auch dem ersten nicht ganz fehlt. Denn dieses wird nicht nur in jener Buddha-legende hervorgehoben, sondern ist nach H. Kerns Bemerkung hierzu ein gewöhnlicher „kleiner Fehler“ der indischen Lehrer, kann also dorthin nicht übertragen sein, wie die herkömmliche Annahme verlangt. Diese Bekanntschaft mit der Buddhalegende <sup>4)</sup> aber sind wir berechtigt, nach Ägypten, vorzugsweise nach Alexandria zu verlegen. Denn wissen wir auch von indischen Gesandtschaften nach Rom, beispielsweise von der ersten des Königs Poros an Augustus, unter der sich auch ein frommer Buddhist fand <sup>5)</sup>, so sind auch die Bezüge zu Alexandria um so größer

1) A. a. O. S. 41 f.

2) Leipzig 1872.

3) A. a. O. S. 150. Außerdem macht noch Beal, *Romantic History of Buddha*. Lond. 1875 in dieser seiner engl. Übersetzung der chinesischen Übersetzung des Lalita vistara, dessen Grundlage mindestens in das 1. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen soll, auf den Zusammenhang mit den „apocryphal gospels“ aufmerksam. S. IX, Anm. 1; vgl. C. X, S. 67 ff.

4) Wir dürfen auch die Krischnalegende mit in Betracht ziehen, auf die ebenso der eingangs erwähnte Potter aufmerksam macht, S. 651 f., und erlauben uns dabei einen Nachtrag aus ihr zu dem *ἐπελάδω* Protev. 12, 6 in Erwägung zu stellen. Von Krischna wird erzählt: „Einst klagten die Hirten über ihn, er habe alle geronnene Milch verzehrt. Er wollte sich nicht dazu bekennen und sagte, die Mutter möge sich überzeugen, daß er unschuldig sei. Dabei öffnete er seinen Mund, sie sah in den Schlund, und da erschien das ganze Weltall, Krischna saß in der Mitte, umgeben von allen Geschöpfen des Himmels und der Erde, die ihm ihre Ehrfurcht bezeugten. Die Mutter wollte sich nun zu seinen Füßen werfen, aber plötzlich hatte sie die Erscheinung vergessen, sie versicherte nun, sie finde keine Spur von geronnener Milch und nahm das Kind auf ihren Schoß.“ F. Nor, *Populäre Mythologie*. Stuttgart 1845, III, 48 f., vgl. Potter a. a. O., S. 651. Darf man auch hier eine Beziehung konstatieren?

5) Lassen, *Indische Altertumskunde*. Leipzig 1858, III, 60.

und nachhaltiger. Nicht nur, daß von Ägypten aus eine lebhaftere direkte Handelsverbindung mit Indien bestand, so ist es auch Tatsache, daß sich schon seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert zahlreiche indische Kaufleute in Alexandrien niedergelassen hatten, um ihren Handel in die Westländer zu betreiben <sup>1)</sup>. Daß bei dieser Gelegenheit auch buddhistische Ideen und Überlieferungen in Umlauf kamen, ist für Lassen <sup>2)</sup> so gewiß, daß er, wie bereits J. J. Schmidt in seiner Schrift über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus <sup>3)</sup>, und P. von Bohlen <sup>4)</sup>, den Gnosticismus, der seinen Hauptsitz in Alexandria hatte, von ihm befruchtet sein läßt und das gleiche von Clemens Alexandrinus und Origenes behauptet, trotzdem des ersteren Kenntnis von Buddha <sup>5)</sup> nur aus dem ihm allerdings wohlbekannten Megasthenes (300 v. Chr.) herrühren soll <sup>6)</sup>. Alle diese Beweise aber für die ägyptische Herkunft wie für den heidnischen Geist des Thomasevangeliums und seine Bekanntschaft mit dem Protevangelium werden unumstößlich, sobald wir ihnen den anzuschließen vermögen, daß es die Fortsetzung des letzteren ist, selbst nicht einmal vorausgesetzt, daß man die seinerzeit von uns vorgelegten Gründe für Geist und Abkunft dieses Evangeliums für maßgebend erachtet. Denn er, in Verbindung mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden, wird stark genug sein, das Fehlende zu ergänzen.

Aber wie solchen Beweis führen? Die Sache scheint um so schwieriger, als von einer direkten Fortsetzung nicht die Rede sein kann. Denn diese würde die Erzählung der weiteren Geschichte des eben noch gefährdeten Säuglings verlangen, d. h. eben das,

1) Lassen a. a. O., S. 73.

2) Ebd. S. 404.

3) Leipzig 1828.

4) Das alte Indien. Königsberg 1846, I, 570 ff.

5) Stromat. I, 3.

6) Schwanebeck, *Megasthenis indica fragm.* Bonn 1846, p. 138. Vgl. Seydel l. c. II, 86 und C. Möller, *Fragm. historicorum graec.* Paris 1842, II, 428.

was ev. Thom. lat., Pseudomt. und das ev. inf. salv. arab. zwischen die Berichte des Protevangeliums und Thomasevangeliums gesetzt haben und womit sie ihrerseits bekunden, daß sie diese Fortsetzung im letzteren vermiften. Andererseits ist die Selbständigkeit des Thomasevangeliums gegenüber dem Protevangelium mindestens ein scheinbarer Protest gegen ihre Zusammengehörigkeit und durch die Nennung eines besonderen Verfassers sichtlich darauf angelegt, da es nicht die unmittelbare Fortsetzung bieten wollte. Aber eine Fortsetzung ist nicht desto minder auch das, was nicht die Materie, sondern den Plan eines Werkes zum Abschluß bringt. Und das liegt hier vor. Haben wir vom Protevangelium behaupten dürfen, daß es im wesentlichen die Geschichte der Mutter mit direkter Beziehung auf den Sohn und nebenjächlich auf die Verwandten enthält<sup>1)</sup>, so dürfen wir nun sagen, daß im Thomasevangelium die Geschichte des Sohnes folgt, die dort begonnen, hier aber zur vollen Darstellung kommt. Denn war dort der Sohn Gottes passiv in Erscheinung getreten, hier sollte er sich aktiv als solcher betätigen, und so viel nachdrücklicher als durch die in den Evangelien bezeugten Wunder seines späteren Lebens, die doch nur „einen Propheten mächtig von Taten und Worten“ darzustellen schienen, da die Zeit der Unmündigkeit die göttliche Natur desto voller zur Erscheinung zu bringen, geeignet scheinen mochte. Im Protevangelium mußte die Andeutung von dem durch die wunderbare Heilung Salomes bezeugten jungen Gotte als ein ‚ex ungue leonem‘ genügen, hier sollte die Ausführung in einem Ausschnitte aus dem selbsttätigen Leben des jugendlichen Gottes geboten werden. Weiter ist uns vorerst nicht zu gehen gestattet und nur im weiteren Verlauf kann gezeigt werden, wie genau sich diese Fortsetzung an ihren Anfang schließt, und wodurch ihre Beschränkung auf das 5. bis 8. Jahr bedingt ist.

Aber es ist noch ein anderes, was uns die Fortsetzung schon hier weiter zu begründen erlaubt. Das ist im Prolog der Name *Θωμᾶς Ἰσραηλῆτης* A 1 oder *Ὁ Ἰσραηλῆτης* cod. par. und

1) Quelle, S. 271.



B 1. Wir haben von diesem Namen bereits oben dargetan, daß er nichts mit dem des Apostels Thomas zu tun hat, und können weiter, ohne Widerspruch besorgen zu müssen, behaupten, daß er überhaupt kein historischer ist. Denn der Verf. kann nicht so geheißen haben, da er, wie wir schon sahen, kein Jude ist. Er erweist sich demnach als ein fingierter Name. Diese Fiktion muß irgendwelche Absicht enthalten, da schwerlich anzunehmen ist, daß der Verf. blindlings einen hebräischen Namen aufgegriffen haben werde. Wissen wir nun, daß Thomas nach der bekannten Übersetzung, Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2, *δίδυμος* heißt, so sind wir berechtigt, hier das appellativum „Zwilling“ zu vermuten. Das würde besagen, daß sich der Verf., den tiefer Forschenden erkennbar, als Zwilling des Protevglisten, d. h. für den zweiten Protevangelisten oder für seinen Fortsetzer ausgibt. Daß er hierzu noch den Beinamen *Ἰσραηλίτης* mit oder ohne Artikel fügt, stellt ihn erst recht an die Seite des protevangelischen Bruders, da dieser sich nach Protevangelium 25 als Landsmann kund gibt, und wenn wir unsere Annahme von der Autorschaft Josephs festhalten, ausdrücklich als *ἔξ Ἰσραὴλ* bekennt, Protevangelium 19, 2. Er sagt aber mit Bedacht *Ἰσραηλίτῃ*, nicht Jude noch Hebräer. Denn es ist ihm um seine Eigenschaft als Volks- und Glaubensgenosse, nicht um die diesem von Fremden gegebene Bezeichnung, die das Wort Jude enthält, noch um die des hebräisch Redenden, die der Name Hebräer andeutet, zu tun. Das weist seine Kenntnis dieses Namens aus. Denn ob er sich selber auch im Vorwort *Ἰσραηλίτῃ* nennt, so gebraucht er doch im Texte seinen auswärtigen heidnischen Lesern entsprechend den Namen *Ἰουδαῖος* A 2. 3. 5. 8, 1 und läßt den zweiten Lehrer A 14, 1 den Unterricht in *τὰ ἑβραϊκά* anbieten, während B 7, 1 schon *Ζακχαῖος* das Alphabet *ἑβραϊστί* schreiben läßt. Er hält damit genau das Verfahren des Protevangeliums inne, das Israel als den innerjüdischen Volksnamen 1, 1. 2. 6, 3. 14, 1. 15, 2. 3. 16, 2. 17, 1. 19, 2. 20, 2. 4. 21, 2 und 23, 2 gegenüber den einmal im Munde der fremden Magier vorkommenden Juden 21, 1 und den zweimal genannten Töchtern der Hebräer 6, 1. 7, 2 und der ebenso oft vorkommenden hebräischen Amme 18, 1. 19, 1 betont, das letztere

offenbar, weil die Pflegerinnen des Marienkindes wie die Amme sich der hebräischen Sprache bei ihren Pflegebefohlenen bedienen sollten.

Sehen wir uns aber durch dies Einverständnis zwischen Thomas- und Protevangelium in bezug auf den Gebrauch des Namens Israel, das an sich schon ein wichtiges Zeugnis für die innigen Beziehungen zwischen beiden ablegt, doppelt zu der Annahme berechtigt, daß sich in *Θωμάς (ὁ) Ἰσραηλίτης* die Andeutung von dem israelitischen Zwilling oder Doppelgänger des Protterglsten versteckt, so dürfen wir auch wohl den weiteren Schritt wagen, zu dem uns die Adresse des Thomasbuches: *πᾶσι τοῖς ἐξ ἔθνων ἀδελφοῖς* aufzufordern scheint. Diese Brüder aus den Heiden, die wir, der fingierten Zeit entsprechend, noch nicht als Christenbrüder aus den Heiden, sondern gemäß dem Gebrauche des Wortes *ἀδελφός* A 7, 2. 4 als Freunde etwa im Sinne des Hauptmannes von Kapernaum, Luc. 7, 5, aufzufassen haben, und die in Wahrheit die eigenen Genossen des Verf. sind, stehen gegenüber den Adressaten des Protevangeliums, die wir als Landsleute ihres Verf., d. i. als hebräisch redende bezw. verstehende Juden, aufzufassen haben. Muß diesen selbstverständlich in ihrer eigenen Sprache geschrieben werden, so ziemt jenen nur die griechische. Und wie nun, wenn dieser Gegensatz auch in dem *Ἰσραηλίτης* wiederklänge? Wie nun, wenn der Verf. sich mit diesem Worte von dem Hebräer unterscheiden wollte? Daß er nämlich von dem Hebräer als solchem weiß, will uns namentlich aus den bereits oben gemachten Andeutungen, die seine Bekanntschaft mit dem Protevangelium bezeugen, hervorgehen. Wir sehen, daß *Ζακχαῖος* A 7, 3 *γέρον* heißt, während sein Freund Joseph, Protevangelium 9, 2 sich *πρεσβύτερος* nennt, daß das Wassergefäß *Μαριας* A 11, 1 *ἕδρα* genannt wird, während Protevangelium 11, 1 *κάλπη* gewählt ist, und daß derselbe Bach Bethlehems, der Protevangelium 18, 2 mit *χεῖμαρος τοῦ ποταμοῦ* bezeichnet wird, A 2, 1 durch *ὄϊαξ* wiedergegeben ist. Das könnten hier wohl unabsichtliche Änderungen sein, da an einen anderen griechischen Text schwerlich zu denken sein wird. Aber mindestens *ὄϊαξ* ist Korrektur des irrigen *χεῖμαρος τοῦ ποταμοῦ*. Das setzt doch wohl das Wissen von dem Sinne des

richtigen Wortes voraus und ist um so bemerkenswerter, als *όύαξ* die prosaische Übersetzung eines poetischen Ausdrucks darstellt. Denn wenn unsere Konjektur: *הַיַּרְדֵּן הַמְּדִינָה* strömender Bach, Recht hat, so gibt der von *ρέω* fließen, strömen, fluten, gebildete *όύαξ* dies deutlich wieder. Das griechische Thomasevangelium würde also nebenbei unserer These vom hebräischen Protevangelium zur Stütze dienen. Und bekundet nicht auch die von uns angenommene Bedeutung von *Θωμάς* einen hebräisch verstehenden Mann? Auch wird man nicht in Abrede stellen, daß die Diktion des Verf. eine gewisse Nachahmung des hebräischen Stils zeigt. Er jüdelst. Klingt doch z. B. das Wort Josephs an Jesus A 2, 4 als deutlich nachgeahmter jüdischer Jargon, bei dem *οὐκ ἔστιν* = *אין*, wie Esth. 4, 2, LXX *οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ ἔξόν*, scheint,

Fassen wir aber dies alles zusammen, so sehen wir uns zu dem Schlusse gedrängt, denselben Verfasser für Protevangelium und Thomasevangelium annehmen zu müssen. Denn ein zwischen zweien verabredeter Plan moderner Art oder die selbständige Ausspinnung des Planes eines andern scheint dadurch ausgeschlossen, daß weder durch das eine noch durch das andere eine Einheit zu erzielen wäre, wie sie uns hier vorliegt. Und in der Tat spricht für die Selbigeit des Verfassers nicht nur der einheitliche Plan. sondern näher besehen auch die in beiden Schriften beobachtete Darstellungsweise. Denn mit nichten zerfällt bloß das Thomasevangelium in einzelne, von einander unabhängige Erzählungen, auch das Protevangelium hat, nebenbei ein weiterer Grund gegen seine Harnack'sche Vierteilung, nur scheinbar eine fortlaufende Geschichte, in Wahrheit verteilt sich diese Geschichte in lauter Einzelgeschichten. Der Bericht von Joakim und Anna bildet ein ganzes für sich, ihm folgt der vom Mariakinde bis zum 12. Jahre, dann der von der Verlobung an Joseph, der vom Tempelvorhang, von der Empfängnis, der vom Besuche bei Elisabeth, der von der Szene mit Joseph und der vor Gericht, der von dem Kindermord und der Vergung des Jesuskinde und endlich die Geschichte von der Familie des Zacharias: Alles eine Perlenkette, wenn es auch nur Glasperlen sind, wie die Thomasgeschichten, die Perlen die einzelnen Geschichten, die Kette die Chronologie. Nur in zwei

Stücken zeigt sich eine Verschiedenheit. Das Thomasevangelium entbehrt die eingestreuten poetischen Stellen und die Engelererscheinungen. Aber das sind wohlgewählte taktische Maßnahmen. Die Vorbereitung auf das ungeheure Ereignis der Geburt des Messiasgottes schien die Nachahmung alttest. Poesie zu fordern, und so lange der redende Gott noch nicht erschienen war, bedurfte es der redenden Engel. Beides schweigt, als der junge Gott selber kommt, und der redet erst, bedeutsam abweichend von der, wie bemerkt, einmal benutzten indisch-buddhistischen Überlieferung, der nur das ev. inf. salv. arab., c. 1, gefolgt zu sein scheint, als er die menschliche Sprechweise erlangt hat. Aber weil die erst so viel später eintreten konnte, schon darum mußten zwei Bücher geschaffen werden, im Grunde, das ist abermals ein Beweis desselben einen Verfassers, zwei Fragmente. Denn das Protevangelium bricht mit der Rettung des Jesuskinds und dem Tode des Zacharias ab, und das Thomasevangelium mit dem 8. Lebensjahre Jesus', ein Zeichen, daß der Verfasser beide male nicht sowohl der Geschichte als einer Idee zum Ausdruck verhelfen wollte, die Mangels der fortlaufenden Zeitfolge in zwei verschiedenen Teilen vorgetragen werden mußte. Dabei ist zweifelsohne dieselbe naive Redeform bemerkenswert, da auch sie denselben Verfasser erkennen läßt, der hier nach unserer Auffassung die wirklich hebräische, dort, wie bemerkt, die diese nachahmende griechische Ausdrucksweise wählt, weil die beiden fingierten Verfasser Juden sein sollen. Diese zwei Verfasser aber waren dem einen not, um das Gewicht seines Gedankens dem Scheine nach durch zwei Zeugen zu erhöhen, und so den Moltkeschen Grundsatz: „Getrennt marschieren und vereint schlagen“, vorauszunehmen. So viel auch hier vorerst, um nicht die spätere Untersuchung vorwegzunehmen.

III. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß wir im Thomasevangelium, wie schon der abenteuerliche Augenschein lehrt, nichts von alter Überlieferung oder Geschichte, sondern nur Erfindung zu erwarten haben. Diese Erfindung aber, das bezeugt derselbe Augenschein, ist nicht ein harmloser, die „heilige Novelle und die Biographie“, wie Harnack <sup>1)</sup> meint, so glücklich

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1886, I. 204.

auch die naive Form nachgeahmt erscheint. Denn der Verfasser hat törichterweise genugsam dafür gesorgt, daß man seine nächste Absicht deutlich erkennt. Seine Zuschauer, von denen oben (S. 400 f.) die Rede war, verraten ihn. Die göttliche Natur seines kleinen Helden soll nachgewiesen werden aus dessen Taten.

Betrachten wir aber den kleinen Gott näher, den er sein Wesen vor uns treiben läßt, so wird uns sofort offenbar, daß ihm bei seiner Zeichnung nicht etwa dogmatische Absicht die Hand geführt hat. Das verbietet ohnedies schon der heidnische Geist, von dem wir oben berichteten, und wird aus dem klar, daß gemäß der unbestreitbaren Sonnengeburt Protevgl. 19, 2 hier ein kleiner Sonnengott zum Vorschein kommt. Als einen solchen lassen ihn schon des Zacharias Worte um so unzweideutiger erscheinen, als in dem dabei Erzählten gar keine Gelegenheit dazu vorlag. Er sagt A 7, 2 *οὐ φέρω τὸ αὐσιγῆρον τοῦ βλέματος αὐτοῦ* und 7, 3 *οὐ δύναμαι ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ἐμβλέψαι εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ*. Ein weiteres ist wenn der kleine Gott seine Widersacher blind werden läßt A 5, 2 oder nach cod. B des Psdmt.<sup>2)</sup> auf Sonnenstrahlen sitzt, oder wenn von seinen Brüdern erzählt wird, daß sie „ante oculos suos tamquam luminaria vitam ejus habentes observabant eum“, und endlich, daß die claritas dei splendebat super eum, wenn er schlief bei Tag oder bei Nacht.

Damit ist zugleich der mythologische Weg der Betrachtung gemiesen; der heidnische Verfasser identifiziert in seiner Seele den kleinen Jesus mit dem ihm geläufigen Sonnengotte seiner Heimat, demselben, den wir bereits im Protevangelium finden zu müssen glaubten. Das tut er um so zweifelloser, als keine andere Mythologie der Welt den jungen Sonnengott, überhaupt die Altersstufen der Sonne so hervorgehoben hat, wie diese ägyptische in ihrem Horpi-chrud, Hor und Haruver. Des Doketismus hierbei gedenken wir an einer anderen Stelle.

Hier aber ist sofort auch der Ort, wo wir nachzuweisen vermögen, eine wie genaue und nächste Fortsetzung das Thomasevangelium vom Protevangelium ist. Das ergibt sich nämlich ohne-

1) Tischendorf, p. 106.

weiteres aus dem vom Verfasser gewählten vierjährigen Zeitraum für seine Darstellung. So wie er vor uns liegt, erscheint er völlig willkürlich als ein ganz beliebiger Ausschnitt aus dem Knabenleben Jesus', den weder der Verfasser irgendwie motiviert hat, noch wir an sich zu motivieren im Stande sind. Das ägyptische Jahr aber mit seinen bekannten drei Abschnitten hat eine ganz bestimmte Zeit für seinen Harpokrates, den Winter, der von seinen vier Monaten Thbi, Mechir, Phamenot und Pharmuti gebildet wird. Die vier Jahre stellen demnach diese vier Monate dar, und diese entsprechen um so genauer dem 5. 6. 7. u. 8. Lebensjahre Jesu, als ihnen die im Anfangsmonate des ägyptischen Jahres: Thot, Paophi, Athyr und Choiak vorangehen, Thbi also der fünfte Monat des Jahres ist und die andern ihm als 6. 7. und 8. folgen. Dem von uns geforderten Quadriennium des Protevangeliums entspricht demnach das Quadrimester des Thomasevangeliums, und dieses legt sich um so dichter an jenes, als dem säuglinghaften Hor-pi-chrud auf dem Kotosstengel mit dem Finger an dem Munde und der Locke an der rechten Schläfe, dem im Wintersolstitium gebornen Jesuskinde des Protevangeliums, unvermittelt der Knabe oder Jüngling, hunu, nu nachfolgt, <sup>1)</sup> der im Totenbuche auch „der Jüngling der Stadt“ und „der Burische des Landes“ heißt <sup>2)</sup>.

IV. In diesem Rahmen der vier Monate nun verlaufen die sämtlichen Geschichten des Thomasevangeliums, doch nicht so, sagen wir zum voraus, daß wir überall mit unbedingter Sicherheit ihre mythologische Natur festzustellen vermögen, denn dazu fehlt uns vor allem der ursprüngliche Text. Versteht es sich doch von selbst, daß die verschiedenen späteren Rezensionen, uneingeweiht in des Verfassers Absichten, markante Züge desselben in den Erzählungen unbeachtet oder eigene nach Gutdünken einfließen ließen, was einzelnen Geschichten ein ganz anderes Aussehen zu geben vermochte. Sodann will wohl beachtet sein, daß der dürftige mythologische Untergrund, der allein dem Verfasser zur Verfügung stand, Aus-

1) Brugsch, *Rel.*, S. 359.

2) Le Page Renouf, *Vorlesungen*, S. 227.

malungen und Erweiterungen gebot, die der rein mythologischen Deutung spotten, oder doch als eigenmächtige Fortsetzungen des Mythos betrachtet werden müssen. Endlich aber muß in Betracht gezogen werden, daß der Verfasser wie im Protevangelium das deutliche Bestreben zeigt, seine Geschichten als wirkliche, wie seinen Jesusknaben als den geschichtlichen auszugeben.

Treten wir damit in die Einzelbetrachtungen ein, bei der wir der vorhandenen Texte wegen die jedesmalige Inhaltsangabe entbehren dürfen, so nimmt zuerst der Bericht vom Teiche- und Sperlingmachen A 2, 3, B 2, 3, cod. par. 2, 3, ev. Thom. lat. 4, Syr. 1); Psdmt. 26—28, ev. inf. salv. arab. 46 unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Der Abweichungen der Erzählung in den einzelnen Rezensionen ist bereits oben gedacht. Sie beschränken sich wesentlich auf die Stellung des Berichtes von Annas' Sohn; denn die Verlegung des Ganzen in das 4. Jahr bei Psdmt. oder in das 7. im ev. inf. salv. arab. muß angesichts der konstanten fünf der übrigen Rezensionen als Irrung betrachtet werden, die außerdem cod. D des ersteren mit seinem 5. Jahre wieder gut macht. Das gleiche wird von dem Orte der Handlung, „ad alveum Jordanis“ bei Psdmt. und dem „in ripa maris“ seines cod. B gelten dürfen, und der Regen, den B und ev. Thom. lat. an die Stelle des *ῥαῖ* setzen oder wie cod. par. und vindob. diesem gesellen, muß als Anpassung an das bachlose Nazareth betrachtet werden, wenn es nicht von dem durch Regen entstehenden Bache Bethlehems herrührt. Die verschiedene Stellung des Berichtes von Annas' Sohn dagegen mag darin ihren Grund haben, daß B und Psdmt. die Belebung der Sperlinge für ein zu mächtiges Wunder hielten, als daß Jung-Annas nach ihr noch die Zerstörung der Teiche gewagt haben sollte. Jedenfalls ändert diese Vorstellung nichts an den berichteten Tatsachen.

Daß aber die Gesamterzählung dem Urbestande des Thomasevangeliums angehörte und an seiner Spitze stand, erweise ihre Deutung. Schon das Motiv zum Ganzen ist rein ägyptisch.

---

1) Wir zählen entgegen Wright, der die Tischendorf'schen Kapitel A's. zu Grunde legt, die Abschnitte der Reihenfolge nach selbständig.

Denn man wird schwerlich verkennen wollen, daß das Bild vom Nil mit seinen 16, je eine Elle langen, an ihm spielenden und seinen höchsten Stand anzeigenden Knaben, dessen Beschreibung bei Plinius <sup>1)</sup> und Philostratos <sup>2)</sup> aufbehalten ist, unserem Verfasser bei seinem am *ῥύαξ* mit dem kleinen Jesus spielenden Knaben um so mehr vorgeschwebt habe, als dieser unverkennbar ein Abbild des Nils darstellen soll. Daß nämlich der Jesusknabe seine Wunder mit dem Teichmachen und dem, was sich daran schließt, beginnt, bedeutet, daß wir im Anfange des Monats Tybi stehen, an dem die Überschwemmung des Nils beendet ist und die Zeit des Pflanzenwuchses anhebt. Es ist eine symbolische Handlung die hier vor sich geht und an ihrem Teile bewährt: „Ein tiefer Sinn wohnt oft im kindischen Spiel.“ Könnte schon die *διάβασις* den wieder in sein altes Bett zurückgetretenen Nil andeuten wollen, an dem die Knaben ungefährdet spielen dürfen, so bedeutet das „Ninnen“= und „Teiche“machen die Kanäle- und Umgrenzungsarbeit für die gewesene Flut, das darauf folgende Klarmachen des Wassers aber durch das bloße Wort meint den Niederschlag des fruchtbaren Schlammes. Und wenn darnach der Jesusknabe 12 Sperlinge macht, so ist sowohl die Zahl, als die Vogelart bedeutungsvoll. Die Sperlinge bezeichnen bekanntermaßen die Fruchtbarkeit <sup>3)</sup>, 12 aber die Zeit dieser in Ägypten, d. i. die je 3 Dekaden der 4 Monate Tybi bis Pharmuti, die im Gegensatz zu den vorangehenden 4 der Überschwemmung und den ihnen folgenden ebensoviele der Ernte dem Sprossen der Saat gehören <sup>4)</sup>. Die Dreiteilung der ägyptischen Monate kennt man, und vielleicht hat hier das ev. inf. salv. arab. 46 ausnahmsweise die alte Lesart bewahrt, wenn es berichtet: „dominus autem Jesus duodecim passeret finxerat eosque circa piscinam suam ad singula latera ternos instruxerat.“

Wenn der Jesusknabe dabei als Sabbathbrecher erscheint, so hat das, wenn auch vielleicht nebenbei einen gegenjüdischen und etwa den Sinn von Mat. 12, 8, zunächst aber jedenfalls die Be-

1) Histor. nat. 36, 7.

2) Icon. I p. 737 ed. Morelli. Vgl. Jablonski Panth. Aeg. II, 174.

3) Quelle 281.

4) Ermann a. a. O. II, 469.



deutung, daß nur ein auffälliger Anlaß, hier der Sabbath, die Belebung der Lehmsfiguren herbeiführen konnte; sodann aber können wir, aus der späteren Geschichte des vom Dache gestürzten Knaben vorausnehmend, mit Sicherheit feststellen, daß der Verfasser mit dem Sabbath den Neumond meint, die Erzählung also genau auf den ersten Tag des Monats Tybi berechnet ist, darum mit Recht an der Spitze aller Erzählungen steht; wir demnach unzweifelhaft die erste Geschichte des Ur-Thomasevangeliums vor uns haben. Der 1. Tybi aber ist um so mehr gemeint, als an ihm zu Ehren der Nahab-ta-Schlange ein großes Fest gefeiert wurde, welches mit den ältesten Bauernkalendern in Verbindung stand, und 9 Tage nach dem Feste Chabs-ta oder des Hackens des Erdbodens (22. Choiak = 8. Nov. jul.) veranstaltet wurde, um die beginnende Feldarbeit nach dem Zurücktreten des Überschwemmungswassers zu segnen<sup>1)</sup>.

Daß den kleinen Modelleur der ebenbürtige Sohn des ehemaligen Feindes seiner Eltern<sup>2)</sup> in seinem Geschäfte hämisch stört, gibt zu erkennen, daß wir dabei mit einem der vielgestaltigen Setischen Angriffe zu tun haben, die, wenn sie auch nicht alle mythologisch verbrieft sind, doch dem freien Dichten erlaubt waren. Denn dem Sonnen- und Mondknaben entspricht zwar kein Setknabe, aber die Gesellen Sets gewähren dafür Auswahl. Und daß eine Setnatur hier vorliegt, das bezeugt unzweideutig die überstarke Anrede an den kleinen Wissetäter: *ἀδικε, ἀσεβῆ και ἀνόρη*. Denn alles Böse, Verderbliche wird in der Schrift mit seinem Vesezeichen determiniert,<sup>3)</sup> und Plutarch<sup>4)</sup> berichtet: „Typhon aber ist in der Seele das Leidenschaftliche, Riesenhaftige, Unvernünftige und Rohre, im Körperlichen sind das Fremdartige und Krankhafte, die Störungen durch Mißwachs und Unwetter, durch Sonnen- und Mondfinsternisse gleichsam die Angriffe und Entfesselung des Typhon.“ Der Mißwachs, der hier hervorgehoben wird, ist uns namentlich wichtig, sofern die Tat des bösen

1) Brugsch, *Rel.*, S. 305.

2) *Protev.* 16.

3) Ed. Meyer, *Set-Typhon*. Lpz. 1875, p. 10.

4) de Is. et Os., c. 49.

Buben die Aufhaltung der Fruchtbarkeit bezeichnen soll. Außerdem liegt in der Wurzel des Wortes *Set* der Begriff des Entlassens.<sup>1)</sup> Und wenn der Knabe zur Strafe *ἐξηράνθη ὕλωσ*, so entspricht das jener Wesenseigenschaft *Sets* *ξηραυντικὸν ὕλωσ*, von dem Plutarch<sup>2)</sup> spricht, als Gegensatz.

Hier aber äußert sich nun das absolute Nichtverständnis der Rezensenten von der geheimen Absicht des Verfassers, des wir oben gedachten. Sie lassen in ihrer Mehrzahl die Wiederbelebung des verdorrten Missetäters aus. Sie erschien ihnen wohl als Schwäche des kleinen Richters unzulässig. Nur cod. par. und Psdmt. wissen von ihr, der erste, indem er Jesus auf Bitten aller heilen läßt (*ιάτρευσεν*), doch so, daß ein Glied zum Andenken unbeweglich bleibt, der letztere, indem er Jesus auf Bitten Marias, „pede suo dextro percutiens nates mortui“, diesen als nicht würdig der „requies“ seines Vaters durchs Wort auferwecken läßt. Aber gerade sie tun dem Mythos Genüge, nach dem *Set* zwar tödlich gestraft, aber nicht zum völligen Untergang kommt, und sie ergänzen sich gegenseitig. Das unbewegliche Glied drückt die dauernde Strafe aus, die verächtliche Auferweckung den dabei beobachteten Unwillen, während die Bitte Marias diejenige der Isis des Mythos darstellt<sup>3)</sup>. Daß Psdmt. dies „einem aus den Kindern“ begegnen läßt und dann noch den Sohn des Annas wegen der gleichen Tat unwiderruflich verdorren läßt, wie denn sein cod. D zwei Geschichten aus dem Ganzen macht und die eine: „de aqua pluvi-ali clarificata et decem passeribus de luto factis“, die andere mit: „de septem lacubus et duodecim passeribus et duobus pueris per Jesum traditis morti“<sup>4)</sup> überschreibt, kann so wenig beirren, als die anderen kleinen Abweichungen, die wir bei den übrigen stillschweigend mit in den Kauf nehmen. Es zeugt nur von den selbstverständlichen Folgen eines ungehüteten Textes, die allein auf dem von uns vorgeschlagenen Wege einigermaßen erkannt und forrigiert werden können.

1) Brugsch, *Rel.*, S. 703.

2) *L. c.*, 33.

3) Vgl. Chabas, *Calendrien*, 30.

4) Tischendorf, *Prol.* XXVI sq.

Die unmittelbar folgende Erzählung vom anrennenden, oder, wie wir gleich sehen werden, werfenden Knaben, A 4, 5, cod. par. 4, 5, B 5, ev. Thom. lat. 5, Syr. 2, Psdmt. 24 ev. inf. salv. arab. 47, variiert die vorangegangene von Annas' Sohn, indem sie zu dem Symbolisch-Mythologischen ein Chronologisch-Mythologisches fügt.

Der feindselige Knabe ist deutlich abermals eine Setgestalt, diesmal ganz unverkennbar nach dem Bedürfnis des Dichters zur Knabengestalt herabgemindert, da man doch einem Erwachsenen nicht solche Bosheit gegen ein Kind zutrauen darf. Nur hat die Knabentat eine unentsprechende Darstellung bei allen außer B erhalten. Denn die bloße, wenn auch feindselige Anrumpelung scheint denn doch der ungeheuren Bestrafung mit dem Tode gegenüber zu gering und ist vermutlich zur Verhüllung der gröberen erst gewählt worden, da diese ein wirkliches Leiden im Gefolge haben mußte, das man mit der Natur des kleinen Jesus unvereinbar hielt. Läßt man aber den Bericht B's: *παιδίον τι ῥίψας λίθον κατ' αὐτοῦ ἐπληξεν αὐτοῦ τὸν ὄμωρον* gelten, so wird ohne weiteres das Wesen Sets klar. Denn die Form Set findet sich in ihrer einfachsten Gestalt st gewöhnlich mit einem Stein determiniert <sup>1)</sup>, und die Wurzel set enthält ebenso wie den vorhin genannten Begriff des Entlassens, den des Schleuderns, Werfens <sup>2)</sup>. Heißt es doch selbst bei Apollodor <sup>3)</sup>: „Talis itaque tantusque Typhon candentes in coelum lapides jaculatus, cum sibilo simulatque boatu ferebatur.“

Nicht allein aber das, auch die Zeit, wie bereits bemerkt, stimmt aufs Wünschenswerteste. Denn am 7. Tybi setzen die Ägypter nach Plutarch <sup>4)</sup> das Bild eines gefesselten Flußpferdes, das Symbol Typhons, auf die Opferkuchen zu Ehren des Festes, das sie die Ankunft der Isis aus Phoinike nennen. Und ebenso

1) Ed. Meyer a. a. O. Vgl. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Münster 1890, S. 84.

2) Brugsch, Rel., S. 702.

3) 1, 6. Vgl. Sablonsti a. a. O. III, 50.

4) de Iside, p. 50.

berichtet Wiedemann <sup>1)</sup> nach dem Texte auf einer Wand des in der Ptolemäerzeit errichteten Tempels zu Edfu: „So hatte Hor-Behudet am 7. Tybi in Gemeinschaft mit Horus, dem Sohne der Isis, der seine Gestalt der des Hor-Behudet ähnlich gemacht hatte, diesen elenden Feind und Bundesgenossen abgeschlachtet. Der Kampf war damit noch nicht entschieden. Obwohl Set enthauptet worden war, lebte er fort; er verwandelte sich in eine brüllende Schlange, die sich in einem Loch verfracht, das zu verlassen ihr verwehrt ward.“

Selbstredend hatte der Verfasser diese Geschehnisse des Mythos nicht kopieren können, da er unter seinen Lesern Kenner desselben zu gewärtigen hatte. Er kann sich deshalb hier noch den Zusatz von der Bestrafung der murrenden Zuschauer mit Blindheit erlauben, die eine freigewählte Kundgebung des kleinen Sonnengottes darstellt, sofern der griechische Helios, wie er z. B. das Augenlicht dem geblendeten Orion verleiht, auch mit Blindheit straft <sup>2)</sup>, eigentlich aber eine Heimtuchung der Setgenossenschaft ist.

Diese Strafe kennt freilich Psdmt. allein von den übrigen nicht, aber sie muß ursprünglich sein wegen ihrer markanten Folge der Zurechtweisung des Strafenden durch Kupsen an seinem Ohr-läppchen, da sie eine Maßregelung des Helden der Geschichte enthält. Von einer solchen weiß allerdings der Mythos nichts, wenigstens nicht in dieser Form. Nur Isis, nicht Thot, in dem wir nach unserer Deutung des Protev.'s Joseph sehen, erscheint beim Kampfe des Set mit Hor als Widerpart des ersteren. Aber da der Vater hier nur die Rügerolle übernehmen kann, so muß Thot die Stelle der Isis vertreten, da er auch sonst als Schiedsrichter der beiden Partner vorkommt <sup>3)</sup>.

Hat aber Psdmt. diesen Bericht allein auslassen können, so erzählt auch er allein von der Wiederbelebung des Getöteten, und wir werden nicht umhin können, die Erzählung für ursprünglich zu halten. Denn nicht bloß, daß sie dem Mythos entspricht, in dem Set immer wieder auflebt, so ist auch die Form der Wieder-

1) A. a. D. S. 41.

2) Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythol. I. u. Helios 2023.

3) Brugsch, Rel., S. 453.

belebung eine so eigentümliche, daß sie nicht wie spätere Erfindung aussieht. Zwar auch hier hat das Emporheben am Ohr so wenig mythologischen Anhalt, als der Tritt an die „nates“ beim ersten Missetäter. Aber als eine gewisse Parodie auf die soeben empfangene unberechtigte Rüge am selben Körperteil erscheint die Sache samt dem Reden: „tamquam pater cum filio“ plausibeler. Es ist eine der drastischen Beschämungen, die dieser Jesusknabe in seinem souveränen Übermute liebt.

Auf alles andere dürfen wir verzichten, da weder die sonstigen kleinen Abweichungen bedeutend genug sind, um den Inhalt zu gefährden, noch wir im stande sein werden, aus dem Überlieferten, namentlich aus den überlieferten variierenden Worten des Jesusknaben die ursprüngliche Lesart herzustellen.

Wir wenden uns deshalb sofort zu der Geschichte von dem Katecheten Ζακχαῖος A 6–8, cod. par. 6, ev. inf. salv. arab. 48, B 6, 7, Syr. 5, ev. Thom. lat. 6, Psdmt. 30, 31, Iren. adv. haer. 1, 20 (Epiph. haer. 34, 8). Leider gehört, wie wir oben sahen, ihr Text zu den unsichersten des ganzen Buches. Nicht genug der zahlreichen Einzelabweichungen, so vermischt auch, wie wir ebenfalls oben bemerkten, cod. par. diese Geschichte mit der vom 3. Lehrer, während Psdmt. unversehens noch einen 2. einführt, und es lassen sich unter den neun Rezensionen zwei Gruppen unterscheiden, von denen die eine A, cod. par. u. ev. inf. salv. arab. nur von dem Unterricht des Jesusknaben und seinen Folgen erzählt, die andere Syr., B, ev. Thom. lat. mit D und Psdmt. mit B diesem Unterrichte noch eine weitläufige Unterredung des Lehrers mit dem Schüler voranschickt, die denselben im Grunde überflüssig erscheinen läßt, da sie die unverfälschte göttliche Natur des Schülers zur Anschauung bringt. Man ist deshalb genötigt, diese letztere Zugabe trotz des verhältnismäßig hohen Alters des Syr. als späteren Zusatz anzusehen, zumal der Jesusknabe wie nirgends sonst im Thomasevangelium seine göttliche Abkunft so betont, sondern überall den Zuschauern der Schluß auf diese aus den geschauten Taten in den Mund gelegt wird. Möglicherweise erachtete man einen solchen Zusatz für nötig, um das exorbitante Wissen des Knaben plausibel erscheinen zu lassen. Für unsere

Zwecke genügt der allen gemeinsame Inhalt der Geschichte, dessen Ursprünglichkeit durch das Zitat des Irenaeus bekräftigt ist, das seinem Wortlaute nach dem des ev. inf. salv. arab. am nächsten kommt.

Nunmehr an die mythologische Deutung des Ganzen gestellt, sind wir freilich außer Stande, diese direkt aus dem Horosmythos zu bestreiten. Denn es ist uns nur eine Darstellung vom Unterrichte des kleinen Hor überliefert, die im mamisi oder Geburtshaus im Tempel zu Philae, und diese kommt uns nicht zu gute. „Wir sehen da, wie der Knabe Horus von Hathor im Spiel der neunsaitigen Laute unterwiesen wird, während Isis hinter ihm stehend den Unterricht zu überwachen scheint“<sup>1)</sup>. Aber wird damit nicht wenigstens die Idee zum Unterrichte des kleinen Gottes gegeben und konnte sie nicht dem Verfasser, wenn ihm nicht noch weiteres vorlag, was uns verloren gegangen ist, als Anhalt dienen, seinen kleinen Gott, in menschliche Verhältnisse gebracht, entsprechend umzubilden, wozu schon der menschliche Lehrer nötigte? Doch dieses Anhaltes bedurfte es nicht einmal, wenn wir der schon oben gemeldeten Herübernahme aus der Buddhalegende gedenken, die einen ebensolchen mythologischen Untergrund verbürgt, da hier unzweifelhaft des Clemens Alexandrinus<sup>2)</sup> Wort gilt: *αὐτὸν δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττι παιθόμενοι παραγγέλλουσιν ὄν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς θεὸν τετμήκασιν*. Von dorther aber hat der Verfasser auch nur die Idee aufgegriffen. Denn die beiderseitigen Darstellungen gleichen sich nur in der ungeheuerlichen Leistung des Schülers, die gleichwohl bei beiden eine verschiedene ist: dort die 500 Alphabete und neuen Buchstabenformen, hier die Deutung der Buchstaben, die aus den vorliegenden Texten zu entziffern leider unmöglich bleibt, so viele Mühe sich z. B. auch Hofmann<sup>3)</sup> gegeben hat, die aber wohl, wie sich alsbald zeigen wird, als unmöglich beabsichtigt scheint.

Nichtsdestoweniger meinen wir einen ägyptisch-mythologischen

1) Ebers, Cicerone durch das alte und neue Ägypten. Stuttgart und Tübingen 1866, II, 333.

2) Stromat. I, 305.

3) Leben Jesu, S. 221 f.

Zug im ganzen feststellen zu können. Und der ist in Zακχαῖος enthalten. Derselbe nennt, wie wir oben schon bemerkten, Ioseph ἀδελφόν. Diesen aber kennen wir aus dem Protevangelium als Thot. Er ist also das irdische Abbild dieses Gottes, wie ein uns erhaltenes ägyptisches Wort kund tut: „Denn wer weise ist, der bleibe der Wissenschaft treu und bete fleißig zu ihrem Gotte, dem Dhouto, um Beistand und Erleuchtung. Er, der Affe mit glänzendem Haar, von lieblicher Gestalt, der der Briefschreiber der Götter ist, wird auch der irdischen Kollegen nicht vergessen, wenn sie ihn anrufen“<sup>1)</sup>). Wie dies nebenbei eine Bestätigung unserer Annahme von Ioseph-Thot im Protevangelium darstellt, so paßt der Katechet Zακχαῖος um so besser zu einem Abbilde Thots, als dieser, gleich dem γέρω, auch der ur oder uer, d. i. der große oder ältere, Herr der Sprache, Herr der Schrift ist und Sprache und Schrift schenkt<sup>2)</sup>). Selbst sein Name könnte einen Anklang an den Beinamen Thots: Sek-ha oder Sok-ha, Teiler der Zeit<sup>3)</sup>, bedeuten wollen, wenn wir es nicht vorziehen, bei der hebräischen Ableitung von ʔI unschuldig zu bleiben und dem Verfasser die Ironie zutruen sollen, daß er ihn als unschuldig um seiner Unwissenheit willen heimlich hinstellt.

Aber auch der kleine Beschämer seines greisen Lehrers verleugnet seine mythologische Natur nicht. Schon die kleine Sonne weiß alles, wie Osiris „der Herr der Wahrheit und die Wahrheit seine Begleiterin“ ist<sup>4)</sup>). Vor ihr ist kein Geheimnis, sie hat nichts zu lernen<sup>5)</sup>). Wie könnte sie ein menschlicher Lehrer unterweisen wollen? Er bedarf ihres, sie nicht seines Unterrichtes, und die wird ihm zu seiner Beschämung am ersten Buchstaben als Probe zuteil. Und offenbar ist diese Probe, wie schon Zακχαῖος erklärt, so dunkel eingerichtet, daß der Verfasser seine eigene Unwissenheit dahinter verstecken kann. Kommt zu diesem

1) Ermann a. a. O. II, 443.

2) Brugsch, Rel., S. 446. 448.

3) A. a. O. S. 442.

4) Brugsch, Rel., S. 626.

5) Usener, Götternamen. Bonn 1896, S. 59 Anm. 7. 8. 179.

allem hinzu, daß letzterer selber die Sonnennatur seines Lehrlings bei dieser Gelegenheit zum Greifen angedeutet hat, wie wir schon oben hervorgehoben haben, so ist wohl kein Zweifel, daß wir mit unserer Deutung seine geheimen Gedanken ans Licht gezogen haben.

Damit stimmt auch der Schluß der Geschichte, wenigstens wie ihn A, Syr., und teilweise das ev. Thom. lat. bieten, indem er die in der vorangegangenen Erzählung mit Blindheit Gefraßten auf Befehl ihres kleinen Richters wieder sehend werden läßt. Helios nimmt und gibt das Gesicht, wie wir oben sahen. Serapis heißt durch Angabe eines Mittels selbst das blinde Auge eines Pferdes<sup>1)</sup>. Das *εγλασα* des Jesusknaben ist bei dieser Gelegenheit wohl nicht ohne Bedeutung: die Sonne lacht. Auf Deutung von allem Übrigen müssen wir verzichten. Das gebietet nicht allein die Unsicherheit unserer vielgestaltigen Vorlagen, sondern ebenso sehr die Erkenntnis, daß der Verfasser absichtlich seine Idee unter selbsterrfundener Ausmalung versteckt hat, wie im Protevangelium.

Die Geschichte vom Färber, die sich cod. par. 7. hieran schließt, leider als Bruchstück, und die das ev. inf. salv. arab. 37 ebenso, wenn auch in abweichender Gestalt, erzählt, sind wir um des ersteren willen ermächtigt, an dieser Stelle einzureihen, da hierdurch ihre Stellung im alten Verband zu vermuten ist, sie selber aber nichts an sich trägt, was sie von diesem ausschließen sollte. Auch kann uns nicht irre machen, daß sie in abweichender Gestalt vorliegt, da wir Ähnliches bisher zu beobachten hatten. Beide Berichte widersprechen sich wenigstens nicht. Der ohnedies nur als Einleitung erhaltene des cod. par. kann im gewissen Sinne auch als solcher des arab. ev. angesehen werden, insofern in diesem der „dominus Jesus“ das selbständig tut, was er in jenem vom *καυλίνοκος* abgesehen hat. Wie letzterer *ιμάτια και τζόχας τινὰς διαφόρους* in die *λεβητας φαιάς* wirft, so wirft ersterer „pannos hosce universos in cupam caeruleo indico plenam“. Die für alle gemeinsame Farbe ist das Ausschlag-

1) Helian 11, 31 bei Schwend, Mythologie der Ägypter. Frankfurt 1846, S. 275.



gebende, und dies ist die schwärzliche, nach dem arab. ev. genauer die dunkelblaue.

Da die Bibel keine Färber kennt, nur der Talmud <sup>1)</sup>, so möchte die Geschichte an sich schon auf Ägypten deuten, wo sie bekannt sind. <sup>2)</sup> Unter allen Umständen aber spricht dafür ihre mythologische Bedeutung. Nicht als ob wir direkte Belege dafür hätten. Aber auch hier weist uns die Sonne in ägyptischer Auffassung den Weg. Diese Sonne der Winterwende oder „die kleine Sonne“ heißt inschriftlich auch Cheper oder Ptha-Sokar-Sarapis <sup>3)</sup> und fand unter dem Bilde eines dunkelfarbig aufwärts fliegenden Käfers ihren symbolischen Ausdruck <sup>4)</sup>. Dieses Dunkel-farbige aber wird von Macrobius <sup>5)</sup> ausdrücklich mit „caeruleum“ bezeichnet und Athenodoros bei Clem. Alex. <sup>6)</sup> nennt die Farbe der Serapisbilder *κίανος*, dunkelblau. Indem also der kleine Färber zunächst Blaufärber ist, färbt er alle mit der ihm ange-dichteten Farbe, die außerdem dem ersten Wintermonat Tybi trefflich entspricht. Aber die kleine Sonne ist nichts destoweniger Sonne, und diese, das wußte man auch in Ägypten, gibt allem erst seine spezielle Farbe, wie sie Salem hier für seine einzelnen „pannos“ verlangt. Der einfache Naturvorgang, zu einer Wundergeschichte höchst sinnig umgedichtet, tritt so sehr zurück für die Kinder-gläubigkeit der alten Welt, daß diese bei Rassaenus in einem neuen Gewande prangt <sup>7)</sup> und die Perser die Färberwerkstätten die „officina Christi“ nennen.

Der Name Salem für die Färber wird zwar nur vom arab. ev. gebraucht, scheint aber ursprünglich zu sein wegen seiner Bedeutung. *ܫܠܡ* heißt nämlich unter anderem auch befreundet, und der Sonne befreundet ist der Färber, sofern er seinen Sachen

1) Winer, Realwbch. I, 364. Hamburger, Realencyk. I. 497.

2) Brugsch, Ägyptologie. S. 436.

3) Brugsch, Rel., S. 234 f. 237. 279, 6. 7.

4) Ebb. S. 279.

5) Saturn. 1, 19, 10.

6) Admon. ad gentes, p. 32 ed. Sylburg.

7) Vgl. Henr. Sike, Ev. inf. sive liber apocr. de inf. servatoris Traj. ad. Rh. 1697, p. 57 sq., und Thilo a. a. O. I, 150 f.

Farbe gibt. Das würde abermals als Zeugnis dafür dienen, daß der Verfasser hebräisch verstanden hat, wie bei Thomas und Zachaios.

Fortfahrend in der durch diese Geschichte unterbrochenen Reihe, gelangen wir nunmehr zu der Erzählung von dem vom Sölller gestürzten Knaben A 9, B 9, Syr. 6, ev. Thom. lat. 7, Psdmt. 32, ev. inf. salv. arab. 44. Ihr Inhalt ist bei allen derselbe, nur wörtliche Übereinstimmung ausgeschlossen, neben dem, daß einzelne kleine Verschiedenheiten hervortreten, wie nach dem Syr. und Psdmt. der Sabbath als Zeit des Geschehnisses, und an Stelle des zufälligen Absturzes das Herabgestoßenwerden durch einen der Mitspielenden bei B und Psdmt. mit seinem D. Auch das sofortige Fliehen dieser nach dem Absturz unterbleibt bei Psdmt. mit seinem B, und ebenso variiert das Verhalten der Eltern des Abgestürzten.

Die Deutung dieser Geschichte wie der unmittelbar folgenden vom geheilten Holzspalter empfängt ihre Weisung von der Stellung beider am Ende des 5. Jahres, ebenso wie dies die der 4 Vorletzten des 8. Jahres tun, die mit ihnen von Totenerweckungen handeln und damit ihre Gleichartigkeit verraten. Sie sollen den Übergang aus einem Monat in den anderen darstellen, und der diesen reguliert, ist, wie sich alsbald zeigen soll, der Mond. Denn nunmehr werden wir von der Erde an den Himmel geführt, und dieser Wandel wird dadurch erleichtert, daß der Schauplatz der Geschichte sich zunächst auf dem Sölller eines Hauses abspielt, also dem Himmel näher. Die Spielgesellschaft, so deuten wir unverzagt, ist der kleine Hor, nur diesmal als Nachtsonne, mit den Sternen als Horfindern, und dem letzten Mondviertel. Es ist das freilich eine Erweiterung der Horfinder, von deren 4 wir nur aus dem Totenbuche wissen, daß sie sich hinter dem großen Bären des nördlichen Himmels befinden<sup>1)</sup>. Daß aber auch die untergegangene oder Nachtsonne ihr Licht dem Nachthimmel leiht, das wußten bereits die Ägypter, wenn sie von dem später zu besprechenden Übergang der Sonne in den Vollmond redeten, also

1) Brugsch, *Rel.*, S. 712.

die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne kannten. Beim Aufgang der Tagessonne erlischt beinahe das schwache Licht des 4. Mondviertels und geht am Mittag ganz unter, die Sterne aber fliehen. Und nun steht der kleine Hor allein am Himmel. Die dramatisch zu anklagenden Eltern verdichteten Klagen um den sich derweilen bildenden dunklen Neumond veranlassen ebenso dramatisch den zu Unrecht angeklagten Hor zum Niedersteigen, d. h. die Sonne geht unter, und am nächsten d. h. am zweiten Neumondstage weckt die aufgehende Sonne den sichtbaren Neumond, der den ganzen Tag am Himmel steht.

Die Deutung wird durch den Namen des wiedererweckten Knaben um so gewisser. Der Eigenname Zenon bedeutet nämlich einen nach dem Zeus Genannten und ist, wie uns A. Fick <sup>1)</sup> belehrt, mit *Zηλεύς*, *Zηρύς*, *Zήρυς*, *Zηνάων*, *Zηνωνίδης*, *Zηνωνίς* Kosform von *Zηνόβιος*, *Zηνογένης*, *Zηνόδοτος*, *Zηνόδωρος*, *Zηνοθέμης*, *Zηνόθεος* etc. verwandt und dies nicht etwa nach heutiger Kenntnis, sondern schon den alten griech. Grammatikern bekannt <sup>2)</sup>. Das ist aber der Mondgott Chons oder Chunsu, den die Griechen Herakles nannten seinem Vater Zeus Ammon gegenüber <sup>3)</sup>. Auch das Wort des Wiedererweckten bewährt sich. Die Sonne ist nicht schuld am dunklen Neumond, führt aber den sichtbaren ans Licht. Und selbst des arab. ev. *ó deína* bekundet sich als ursprüngliche Lesart. Denn „der Gewisse“, den man nicht nennen darf, ist Set, der Ursäher des Bösen, auch des fogen. schwarzen Auges des Mondes, dessen Name, als eines Kafodæmons, so verfehmt war, daß er nur mit „Jener“ bezeichnet wurde <sup>4)</sup>. Aber auch der Sabbath des Syr. und des Psdm. kommt zu seinem Rechte und beweist damit seine Ursprünglichkeit wie in der Geschichte vom Leiche und Sperlingmachen. Denn man erinnere sich, daß der Neumond bei den Juden als Fest religiöser Freude <sup>5)</sup> beim Heiligtume durch gottesdienstliche Versammlung und Darbringung

1) Die griech. Personennamen. Göttingen, 1874, 33.

2) *Ibid.* LXII.

3) Brugsch, *Rel.*, S. 360. 494. Wiedemann a. a. O. S. 70.

4) Brugsch, *Rel.*, S. 711.

5) Num. 28, 11—15.

eines besonderen Brand- und Sündopfers unter Trompetenschall gefeiert wurde, an dem Handel und Wandel ruhte, also ein sabbath-ähnlicher Tag war, der am 7. Neumondstage zu einem wirklichen wurde <sup>1)</sup>. Kein Wunder, daß einem Fremden wie dem Verfasser ein so gefeierter Tag als wirklicher Sabbath erscheinen konnte. Zu vermuten bleibt freilich, daß diese Zeitangabe im Original nicht wie beim Syr. und Psdmt. im Anfang, sondern am Ende der Geschichte stand, da der wirkliche Neumond mit der Wiedererweckung des Herabgestürzten beginnt. Jedenfalls aber bildet die Zeitangabe eine wertvolle Bestätigung unserer Annahme.

Daß der Verfasser vor Entdeckung dieser Mystifikation seiner Leser sicher war, bezeugt die Variation der Geschichte wiederum bei Kassaeus <sup>2)</sup>. Bei der sonstigen freien Erfindung des Erzählstoffes darf ihm auch wohl kaum zugemutet werden, daß ihm die Geschichte des Eutychos Act. 20,9 zum Vorbild gedient habe.

Die folgende Geschichte vom Holzpalter fehlt beim Syr., Psdmt. und dem ev. inf. salv. arab. und ist nur erhalten in A 10 und B 9, ev. Thom. lat. 8., cod. B 33 und cod. D 34 des Psdmt. Auch hier herrscht bei allerlei unwesentlichen Abweichungen Übereinstimmung. Es handelt sich um die Heilung oder auch Aufweckung des beim Holzhauen zu Schaden gekommenen Jünglings.

Auch diese Geschichte, wie vorhin bereits angedeutet, als Neumondgeschichte ansehen zu dürfen, daran kann uns nicht der Gedanke an eine etwaige Scheu des Verfassers vor Wiederholung hindern. Denn bei der Armut des Stoffes konnte es diesem nicht darauf ankommen, denselben Naturvorgang zu verschiedenen Erzählungen auszunügen, da es ihm oblag, viele zu erfinden, und er sich sicher glauben konnte vor Entdeckung. Werden wir doch nachher noch sehen, wie die Frühlingssonnengeburt ihm zu verschiedenen Geschichten derselben Art Anlaß bietet.

Wie soeben ein *παιδίον*, ist hier ein *νεώτερος* oder *νευρίσχος* oder „puer“ der Neumond. Auch sein Standort nach A *ἐν γωνίᾳ*, nach B mit *τῆς τῶν γειτόνων*, nach ev. Thom. lat. und B

1) Biner, Realwbch. II, 149.

2) Sile a. a. D. S. 63f. Philo a. a. D. S. 162f.

Psdm. mit „in ipso vico“ bezeichnet, macht das klar. Denn die „Ecke“ oder der „Winkel“ drückt die Grenze des letzten Mondviertels, das mit dem Neumond eine Person vorstellt, aus. Dieser ist einer der Nachbarn, sofern er mit den Sternen denselben Himmel bewohnt wie der Mondgott Thot-Joseph und Hor-Jesus, und „im Dorfe selbst“ statt im Freien läßt dem ähnlichen Gedanken Raum. Die Bedeutung des Holzsplattens dürfen wir uns bis dahin aufsparen, wo wir beim Holz sammeln in zwei späteren Geschichten eine so viel geeignetere Stelle finden. Die tödtliche Verletzung des Fußes durch einen Fehlschub erinnert lebhaft an die Anschauungsweise auch der griechischen Welt, wenn Usener <sup>1)</sup> bemerkt: „Das Phänomen des letzten Mondviertels hat unter anderem zu der Vorstellung geführt, als ob ein menschenartiges Wesen bis zum Tode erwürgt werde, dergestalt, daß Totenblässe eintrete und das Augenlicht erlösche. Für die griechische Vorstellung der Mondgöttin mußte daraus das mythische Bild eines erhängten Mädchens werden.“ Im dunklen Neumond tritt der Tod oder die Todähnlichkeit ein. Der tödtliche Hieb in den Fuß, der zugleich steh- und gehunfähig macht, bewirkt schließlich den Todes- oder todähnlichen Zustand. Tritt die Sonne, wie oben bemerkt, am 2. Neumondtag auf den Plan, dann wird der tote oder todähnliche unsichtbare Neumond für den ganzen Tag und die Folge zum Leben erweckt, und der Jesusknabe kann dem Wiedererweckten die sofortige Wiederaufnahme der Arbeit befehlen, d. h. wie wir weiter unten erfahren werden, die Vorbereitung zur Neumondfeier, die dem Monde selber zugeschrieben wird, weil sie für ihn bestimmt ist.

Nun treten wir vollends in den mit dem Neumond eingeleiteten neuen Monat ein, um an der sich hier anschließenden Geschichte vom Wasser im Pallium in dem 6. Lebensjahre des Jesusknaben den es darstellenden Monat Mechir, wenn auch nur an einem Beispiele, kennen zu lernen. Sie wird wieder von Allen berichtet A 11, B 10, Syr. 7, ev. Thom. lat. 7, Psdm. 33 mit B und D und ev. inf. salv. arab. 45. Auch hier ist der Inhalt trotz

1) Götternamen. S. 239.

mannigfacher Abweichungen im Einzelnen derselbe. Nur cod. B des Psdmt. läßt die hydria an Stelle des Jesusknaben, wie wir sahen, von einer zuvor ausgeschickten „puella“ Maria's zerbrochen werden. Das 6. Lebensjahr aber stellen wir mit der Mehrzahl der Zeugen: A, B, ev. Thom. lat. und Psdmt. fest, obgleich des letzteren D das 5. und der Syr. das 7. Lebensjahr angeben, B des Psdmt. aber eine Jahresangabe unterläßt.

Auch hier versagt der Hormythus seine direkte Hilfe, aber wir sind vollauf im Stande, die Erfindung des Verfassers aus der von ihm gemachten Zeitangabe zu entziffern. Denn sein Motiv ist sofort enthüllt, wenn wir feststellen, daß der Monat Mechir im Zeichen des Wassermanns steht, der auf dem Tierkreisbilde zu Dendera als Nilgott aus 2 Gefäßen Wasser ausgießend abgebildet oder nach den Stobartschen Tafeln mit der Wasserhieroglyphe „*mou, mou*“ bezeichnet ist <sup>1)</sup>. In der griechisch-römischen Astro- nomie werden nach Geminus die 4 Sterne an der Hand des *ἑδρόχοος κάλπι* genannt. Es muß aber, wie Ideler <sup>2)</sup> dartut, offenbar *κάλις* heißen, wofür sich bei dem epitomator Proclus *κάλλη* findet. Auf Grund dieses Faktums konnte es der Erfindungs- gabe des Verfassers nicht allzu schwer fallen, eine Geschichte wie die vorliegende zu ersinnen. Das Wassergefäß des himm- lischen Zeichens regt den Gedanken an die *ἑδρία* der Isis an, und, da diese unter ihren unzähligen Namen den „des angebauten Erd- bodens“ hat, so galt es, da Hor mit der hydria nichts zu tun hat <sup>3)</sup>, ihr auf wunderbare Weise das Wasser zuzuführen. Das geschieht durch das pallium des Sohnes, in dem unschwer die Regenwolke zu erkennen sein wird. Möglich, daß der Verfasser dazu noch von einer Rede der Isis in der Göttersage befruchtet ist, die sich in einem Zauberjpruch erhalten hat <sup>4)</sup>. „Mein Sohn Horus, es brennt auf dem Berge, kein Wasser ist da, ich bin nicht da, hole Wasser am Ufer der Flut, das Feuer zu löschen.“

1) Brugsch, Ägypt. 339. 346.

2) Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen. Berlin 1809, S. 197.

3) Brugsch, *Rel.*, S. 633. 647.

4) Ermann a. a. O. II, 472.

Jedenfalls legt uns der Monat Mechir den Wassermann als Ursächler des Märchens nahe. In Unterägypten ist zudem der Regen nichts Seltenes, und die in diesem Monat erscheinenden Saaten benötigen ihn.

Damit ist leider schon alles aus dem 6. Jahre erzählt, und wir müßten mit Übersetzung des 7. sofort zum 8. übergehen, da dem erhaltenen Bestandteile des Thomasevangeliums, wenn wir von dem arabischen Evangelium und der irrigen Angabe des Syrerabsehen, das 7. Jahr völlig fehlt. Aber uns kommt nun das Zitat Philosoph. 5, 7 trefflich zu statten als Lückenbüßer und zugleich als Kronzeuge für die Richtigkeit unserer seitherigen Deutung.

Es heißt wörtlich: *περὶ τῆς διαρῆθην ἐν τῷ κατὰ Θωμῶν ἐπιγραφομένῳ εὐγγελίῳ παραδιδοῦσι λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζήτων ἐρίσει ἐν παιδίῳ ἀπὸ ἐτῶν ἐπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τέσσαρες καὶ δεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.* Aus dem wunderlichen Zusammenhang, in dem dieses Thomawort steht, ergibt sich ein Doppeltes. Zuerst, daß dies Wort genau so im Thomasevangelium gestanden hat. Denn mit derselben Zuverlässigkeit sehen wir die übrigen biblischen Worte zitiert, die wir zu kontrollieren vermögen. Zum andern aber erhellt, daß es ebenso wenig verstanden bezw. angewendet ist, wie der Wortlaut der übrigen, darum in Wahrheit ὁ ἀπόρητος αὐτοῖς λόγος καὶ μυστικός geworden ist, wie ähnlich zuvor Röm. I, 20—26. So wenig es nun den Naassenern gelungen ist, mit Hilfe des Wortes Hippokrates': *ἐπτά ἐτῶν παῖς πατρὸς ἡμῶν* Sinn in das Thomawort zu bringen, so wenig gelingt es uns, so lange wir uns nicht dazu verstehen, den Formythos zu Hilfe zu nehmen. Werden wir uns nur bewußt, daß wir hier im 7. Monat, dem Phamenoth, stehen, sodann, daß es nicht bloß einen solaren, sondern auch einen lunaren Harpokratēs gibt <sup>1)</sup>, und endlich, daß nach Plutarch <sup>2)</sup> am ersten Phamenoth das Fest der *ἐμβυσίς Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην* stattfindet <sup>3)</sup>. Letzteres nun will nach der Erklärung

1) Brugsch, Rel., S. 366.

2) de Is, c. 43.

3) Vgl. Brugsch, Rel., S. 233. 447f.

Parthey's besagen: „im Vollmond, wenn der Neumond das volle Licht von der Sonne erhält, indentifiziert sich Osiris mit dem Monde, er heißt dann, wie eine Inschrift in Dendera über die Vollmondscheibe mit dem Auge sagt: Hesiri-Aah, Osiris Mond“. Damit sind die Anhaltspunkte zur Erklärung unseres Wortes gegeben. Der lunare Harpokrates, der eine Form des Osiris ist, wird immer gefunden unter den Knaben von 7 Jahren, d. i. unter den Phamenoths aller Jahre, denn dort erscheint er, nachdem er in der 14. Zeit verborgen war, scil. am 15. Montage, im Vollmond. Die präentische Form *φανερώνμαι* beweist die für immer feststehende Ordnung dieses Vorgangs.

Kein Wunder, daß die Naassener dies Wort nicht verstanden, aber eben darum ein Zeichen, daß das Thomasevangelium nicht gnostischen Ursprungs ist. Daß es darum vielleicht noch mit manchem ähnlichen des 6. und 7. Jahres von den orthodoxen Rezensenten weggelassen wurde, erscheint ebenso verständlich. Sie konnten möglicherweise unter dem *αἰών* einen gnostischen Ausdruck wittern. Jedenfalls verstanden sie das Ganze nicht und mochten Unverstandenes nicht weiter geben. Der Verfasser aber griff um so lieber nach einem solchen geheimnisvollen Worte, je mehr er dadurch das geheimnisvolle Wesen seines Jesusknaben zu heben gedachte und sein eigenes Geheimnis verbarg. Wir dagegen, indem wir das bis dahin stumme Wort zum ersten Male reden gemacht, beweisen damit, wie wir versprochen, seine Zugehörigkeit zu dem uns erhaltenen Thomasbuch. Es paßt genau in den von uns aufgezeigten mythologischen Rahmen und ist darum, wie wir sagten, die untrügliche Garantie für dessen Zuverlässigkeit.

Minder sichere Schritte tun wir, wenn wir an dies Wort als auch zum 7. Jahre gehörig die allein vom ev. inf. salv. arab. 36 erzählte Geschichte von der Formung und Belebung der „*simulacra asinorum boum avium aliorumque animalium*“ reißen, ja diese wohl gar als die zu diesem Worte irgendwie gehörige Geschichte ansehen möchten. Wir meinen aber zu diesem Vorgehen einigermaßen durch das vom Evangelium hier-

1) Plutarch über Isis und Osiris. Berlin 1850, S. 244.



bei ausdrücklich betonte 7. Jahr des Jesusknaben und der ihm gleichalterigen Gefährten genötigt zu sein, da diese mit einem „i. e.“, wie wir schon oben hervorgehoben, ausdrücklich als „qui ei aetate comparos erant“ benannt werden. Daß die Geschichte selber aber nicht von den übrigen Rezensionen aufgenommen worden ist, hat sicher seinen Grund darin, daß sie nicht bloß der Sperlingsgeschichte allzu ähnlich sieht, sondern auch schier Unmögliches zu erzählen scheint, vom Wunder ganz abgesehen. Denn konnten die großen Tiere sicher nicht in Lebensgröße ausgeführt werden, so ist die Belegung ihrer Miniaturmodelle erst recht wider die Natur. Beides ist indeß kein Grund, an der Ursprünglichkeit der Geschichte zu zweifeln. Denn die oben berührte Erzählung von 10 und darnach 12 geschnitten und belebten Sperlingen des cod. D. des Psdmt. dürfte in irgend einer Weise etwas von diesem wiederholten Stoffe in sich tragen, die Miniaturtiere aber als symbolische gelten sollen.

Jedenfalls meinen wir für das Ganze einen mythologischen Inhalt bieten zu können. Der 1. Phamenoth, den wir soeben als das Fest des Eintritts des Osiris in den Mond beanspruchten, bezeichnet im ägyptischen Kalender zugleich den Festtag der Aufhängung des Himmels durch Ptah, den Bildner des großen geflügelten Käfers aus Gold, d. i. die junge Frühlingssonne<sup>1)</sup>, „den Bildner und Künstler“ überhaupt, den „Herrn der Künstler“, der die Künstler hervorgerufen hat, den Vorsteher der Erzgießer<sup>2)</sup>. Ptah ist derselbe Gott, den wir oben als Ptah-Sokari-Osiris, die unsichtbare Nachtsonne und die Sonne der Winterwende<sup>3)</sup>, mit Harpokrates indentifizieren konnten. Liegt es da nicht nahe, ihn hier als Bildner der Lehmfiguren zu sehen? Dazu verdient es Beachtung, daß ein kleines glattes, zweihenkliges Gefäß von blasser Erde einerseits eine stehende Figur des Harpokrates zeigt, welche vierfüßige Tiere an ihren Schwänzen hält, daneben ist ein kranzförmiges Abzeichen und als Revers die Inschrift: *Ευλογία του*

1) Brugsch, *Rel.* S. 226f.

2) *Ibd.* 508.

3) *Ibd.* 237.

αγίου Μηννα zu bemerken <sup>1)</sup>. Außerdem ist Hor als Amun Ra Schöpfer des Viehs in den verschiedenen Hymnen <sup>2)</sup>, gleich Osiris, seinem Vater <sup>3)</sup>. Der kleine Bildner des Getiers wird hier also mit Recht von seinen Genossen gefragt: „num igitur creatoris esset filius“, und beantwortet die Frage mit seiner symbolischen Schöpfung und deren Ernährung, also voller Wirklichkeit.

Daß ihm solches den Namen eines „veneficus“ seitens der Eltern der mitspielenden Knaben einträgt, als diese, nach Hause gekommen, jene von dem Geschehenen unterrichten, ist entsprechend und kann sehr wohl im Urtext gestanden haben. Aber das daran geknüpfte Verbot seitens der Eltern, mit einem solchen keine weitere Gemeinschaft zu halten, wird durch das spätere Weiterspielen mit dem Verfehmten illusorisch, so daß etwas ausgefallen scheint, was, wie in der ersten Geschichte, die Oberen des Volkes auf ihn aufmerksam macht, und sie zum Suchen nach ihm auffordert. Dem könnte dann, wenn man einmal raten darf, das vorhin besprochene Wort Philosoph. 5, 7 folgen, das die verhüllte Ankündigung des Geschmähten in der darauffolgenden Vollmondnacht enthält und damit die souveräne Abfertigung seiner Gegner, die zugleich den Wiedererwerb seiner Spielgefährten mit sich brächte.

Damit ist aber auch schon der vorhandene Erzählstoff für das 7. Jahr erschöpft und wir treten unverweilt in das 8. ein. Hier begegnet uns als erste die Geschichte von der Wunderernte A 12, Syr. 8, ev. Thom. lat. 10, Psdmt. 34 mit B und D. Aber nur A hat sie ausdrücklich in die 7. Jahr gesetzt, während sie bei den übrigen zum 7. Jahr gerechnet scheint, cod. B aber gar sie in das 15. verlegt. Da nach dem Bisherigen nur das 6. und 8. Jahr in Betracht kommen können, so rührt die verschiedene Zeitangabe zweifelsohne daher, daß die richtige, wie bei A, in der betreffenden am Ende der Geschichte stand und deshalb irriger Weise von allen außer diesem, an den Kopf der folgenden Geschichte gerückt ward. Es ist dies um so gewisser, als auch der Inhalt, wie sich sofort zeigen soll, das 8. Jahr bezw.

1) Roscher a. a. D. 2. I, 432.

2) Brugsch, Rel., S. 690. 690. Wiedemann a. a. D., S. 64.

3) Brugsch, Rel., S. 620.

den 8. Monat fordert. Der Inhalt aber der Geschichte, die uns im B und dem ev. inf. arab. fehlt, erweist sich bei allen Rezensionen als der gleiche. Nur der Wortlaut und unwesentliche Einzelangaben variieren.

Da selbstredend ein Wunder berichtet werden soll, so ist nicht die Saat, sondern die Ernte ausschlaggebend, der 8. ägyptische Monat, Pharmuti, hat aber zu seiner Schuttgöttin Ranut, „die Herrin der Ernte“<sup>1)</sup>. Dazu wissen wir, daß Harpocrates auf Tonfiguren mit dem Füllhorn in der Hand abgebildet wird<sup>2)</sup>, und daß Gott Hor in Groß-Apollinopolis dem regierenden Fürsten verheißt: „ich bereichere deine Äcker durch Millionen von Feldfrüchten, um dir Nahrung zu bereiten für jeden, welchen du liebst“<sup>3)</sup>. Einen vermutlich ursprünglichen Zug der Geschichte hat Psdmt. allein aufbewahrt, wenn er schreibt: „et tulit parvum tritici de horreo matris suae“. Denn die Mutter Isis ist nicht bloß wie wir sahen, „der angebaute Erdboden“, sondern auch die „Herrin des Brotes“<sup>4)</sup>. Möglich auch, daß die hier nicht erzählte Anwesenheit Josephs ursprünglich ist, da Thot keine Verbindung mit dem Säen und Ernten hat, sondern höchstens als Lehrer der Botanik<sup>5)</sup> in Betracht kommt. Doch kann er ebenso gut zur verhüllenden Ausmalung der Geschichte beigelegt sein.

Unmittelbar hieran schließt sich bei Psdmt. 35. 36 die von ihm allein erzählte Geschichte von „der Löwin mit ihren Jungen“. Sie hat bei den anderen offenbar keine Aufnahme gefunden, weil sie allzu Wunderbares berichtet. Wir aber haben um so weniger Grund, sie um deswillen zurückzuweisen, als sie nach Zeit und Inhalt genau in den bisher nachgewiesenen mythologischen Zusammenhang paßt.

Nicht als ob wir sie durchaus mythologisch zu deuten vermöchten, aber wir vermögen wenigstens ein mythologisches Motiv für sie nachzuweisen. Der Löwe ist nämlich Symbol der Sonne,

1) Brugsch, Ägyptol., S. 360, Rel. 358.

2) Roscher I, 2, 2748.

3) Brugsch, Rel. S. 656.

4) Ebd. S. 657.

5) Ebd. S. 448.

weshalb, wie uns Horapollon<sup>1)</sup> belehrt, die Ägypter Löwen unter den Thron des Horos setzen, und Harpocrates der Löwe mit dem brennenden Auge heißt<sup>2)</sup> und in seiner Totalkform als Hika-pichrud bei seiner Inthronisierung auf einen goldenen, von einem Löwen getragenen Sessel gesetzt wird<sup>3)</sup>. Diese Inthronisation aber fand, wie sich später zeigen soll, im Pharmuti statt. Damit wird also deutlich der Anlaß zu dieser Geschichte für das 8. Jahr belegt.

Sonst scheint diese frei erfunden, und aus dem einen Sonnenlöwen ist weißlich eine ganze Löwenfamilie gemacht. Alles in der Absicht, aus der Herrschaft über den König der Tiere, vor dem alle Welt zittert, die Gottnatur des Jesusknaben leuchten zu lassen. Daß er aber bloßes Symboltier des kleinen Gottes sein soll, scheint daraus hervorzugehen, daß der Löwenfamilie die ihr unmögliche Unverletzlichkeit des Menschen befohlen und die gleiche für sich von Seite dieser zugesichert wird. Das Gleiche tut ihre zu erwartende Wiederkehr, die möglicherweise den Stand der Julisonne im Zeichen des Löwen bedeuten soll. Auch der wunderbare Durchgang durch den Jordan scheint nicht ohne Bedeutung zu sein. Da er sich von West nach Ost vollzieht, so wird der Jordan den Okeanos darstellen, den die Sonne nächsterweile überschreitet, um am Tage ihren Lauf nach Westen aufs Neue anzutreten. Wenn es darum am Ende ausdrücklich heißt, daß Jesus „ad matrem suam“ zurückkehrt, während doch vorher von seinen „parentes“ die Rede war, so ist bedeutsam, daß der Mutter Isis die westliche Weltgegend angehört<sup>4)</sup>. Treffen wir aber damit die geheimen Absichten des Verfassers, so erraten wir nun wohl auch, warum an Stelle des Löwen die Löwin mit ihren Zungen gewählt ist. Nur der männliche Löwe besitzt, wie Horapollon<sup>5)</sup> hervorhebt, um sein großes, rundes Haupt die strahlenartigen Haare *κατὰ μίμησιν ἡλίου*, die Löwin, wie die Zungen, entbehren sie. Es ist also, trotz ihrer Löwennatur die sinkende

1) I, 17.

2) Brugsch, *Rel.*, S. 377.

3) *Ebd.* S. 367.

4) *Ebd.* S. 734.

5) I, 17.

Sonne gemeint. Auch das den Durchzug der Bundeslade durch den Jordan <sup>1)</sup> nachahmende Wunder möchte sich natürlich deuten lassen; die Sonne scheint bis auf den Grund des Gewässers und geht trockenen Fußes durch es. Geschickt an die Wirklichkeit ist nur der Aufenthaltsort der Löwenfamilie an den Jordan geknüpft, wie Jes. 49, 19. 50, 44 und Sach. 11, 13 beweisen.

Die hierauf folgende Erzählung von dem wunderbar hergestellten Ruhebettes, A 13, B 11, Syr. 9, ev. Thom. lat. 12, Psdmt. mit B und D 37 und ev. inf. salv. arab. 38. 39, hat eine besonders verschiedene Darstellung bei den verschiedenen Rezensionen erfahren; nur in bezug auf das eigentliche Wunder, auf das es ankommt, herrscht eine gewisse Einhelligkeit. Diese relative Einhelligkeit aber genügt vollkommen zur Erkenntnis der Absicht des Verfassers. Und es wird sich zeigen, daß sich die verschiedenen Einzelangaben als versprengte Stücke der ursprünglichen Erzählung ausweisen.

Das 8. Jahr, in dem wir stehen, und das von Einzelnen, wie wir sahen, irriger Weise, hier zuerst genannt wird, läßt sofort erkennen, daß der mit ihm gemeinte Monat Pharmuti ein kalendarisches Ereignis aufzuzeigen hat, das mit einem Gleichmachen in Verbindung stehen muß. Und in der Tat, noch in der römischen Epoche galt der Monat Pharmuti (nach dem alexandrischen Kalender umfaßte er die Zeit vom 27. März bis 25. April der julianischen Jahresform) als ein mit der Sonnengeburt im Zusammenhang stehender Zeitraum <sup>2)</sup>. Diese Sonnengeburt aber bedeutet Frühlings Tag- und Nachtgleiche, die am ersten sichtbaren Neumond dieses Monats gefeiert ward <sup>3)</sup>. Thot-Joseph, der Mondgott, und Harpokrates-Jesus, der Sonnengott, sind daran beteiligt, der erstere als der schon oben genannte Sek-eha oder Sok-eha, d. h. „Teiler der Zeit“ <sup>4)</sup>. Der *κράββατος* oder nach den arabischen Evangelium das „solinum“ stellt den Sitz des *πλοῦσιος* oder „juvenis“ oder gar des Königs von Jerusalem dar, d. h.,

1) Jos. 3, 14 ff.

2) Brugsch, *Rel.* S. 165.

3) Ebd. und Ebers, *Josua*?. Stuttgart u. Leipzig 1890, S. 7.

4) Brugsch, *Rel.*, S. 442. 447 und Wiedemann, S. 119.

wie wir unten sehen werden, den Mond, der als Neumond Jüngling, als Vollmond ein Reicher und als Thot König ist. Seine liegende Sichel aber hat in Wahrheit auffallende Ähnlichkeit mit einem ägyptischen Ruhebetten, wie dies die Abbildung eines solchen bei Wilkinson <sup>1)</sup> dartut. Auch die „6 Ellen“ des Syrens oder „cubitum sex“ des Psdmt. scheinen zur ursprünglichen Geschichte zu gehören. Denn nicht nur, daß hier die „heilige Elle“ des Thot in Betracht kommt, so erlaubt auch das 6 + 6 der Hölzer an die 12 Stunden Gleichheit zu denken. Ebenso erscheinen auch die „duae spithamae“, die an dem richtigen Maße in der Darstellung des arabischen Evangeliums fehlen, von Bedeutung, denn 2 Minuten beträgt der Unterschied von dem Tage vor der Gleichheit bis zu dieser. Endlich ist es nicht ohne Belang, daß der Meister Joseph eine so kläglich unmeisterliche Rolle in der Geschichte spielt, daß das arabische Evangelium verlegen bemerken zu müssen meint: „non erat enim Josephus artis fabrilis admodum peritus“. Er ist nämlich als Neumond=Thot und damit als Vertreter der Nacht von der Tätigkeit des im Aufsteigen begriffenen Sonnengottes abhängig, muß aber gleichwohl die letzte Hand ans Werk legen, da er als Begrenzer des 12 stündigen Tages zu figurieren hat, in dem er als sichtbarer Neumond am Abend untergeht. Die Blöße Josephs ist also in Wahrheit eine solche des Erzählers, der im Eifer der Verfolgung seines geheimnisvollen Zwecks die Wahrscheinlichkeit seiner Dichtung außer Acht ließ, aber gerade damit seinen verdeckten astronomisch-mythologischen Zweck verrät. Selbst die Liebföngung des Sohnes und die Seligpreisung um seinetwillen drückt bei aller psychologischen Korrektheit die Inferiorität des Mondgottes gegenüber dem kleinen Sonnengotte aus, dessen mythologischer Adoptivvater er ist.

Statt an diese Erzählung die vom 2. Lehrer zu reihen, die alle Rezensionen mit Ausnahme des mit ihr endenden B und des arabischen Evangeliums hier bieten, schließen wir zunächst die wenig beachtete des cod. B des Psdmt. an, die dieser der seoben behandelten folgen läßt <sup>2)</sup>. Der uns diesmal nötige Wortlaut ist

1) Popular account of the ancient Egyptians. Lond. 1854, 1, 69.

2) Tischendorf, p. 106 Anm.

dieser: „et cum Jesus cum aliis infantulis super radios sol' ubique plures ascenderet et sederet, multi simili modo facere cooperunt, praecipitabantur et eorum crura frangebantur et brachia. Sed Dominus Jesus sanabat omnes.“ Tischendorf hat an Stelle des handschriftlichen sol' sein „solus (solarii?)“ gesetzt, aber zu Unrecht. „Solus“ läßt radios unbestimmt und paßt nur zu sederet, nicht zu ascenderet, was auch die vielen übrigen Knaben nachahmen. Was sollen die radii eines solarii bedeuten? Es bleibt also nur übrig solis zu setzen, das genau mit „ubique plures“ stimmt und uns in einen dunklen Raum versetzt, in den durch Ritze Sonnenstrahlen fallen.

Das gibt natürlich sofort den kleinen Sonnengott zu erkennen, der mit Leichtigkeit seine Strahlen erklimmt und besteigt, und das selbst, wenn „radii“ gewöhnliche Stäbe sein sollen. Denn die Sonne erreicht alle Spitzen. Gerade hier ist in noch höherem Maße als in der vorigen Geschichte der Übergang von der angeblichen Biographie zu einem Märchen der unwiderlegliche Beweis für die letzte Absicht des Verfassers. Das andere Märchenhafte, daß der wissende kleine Gott seine unwissenden Genossen nicht vor den Gefahren der Nachahmung seines Tuns warnt und ihnen dadurch Arm- und Beinbrüche zuzieht, ergibt sich als die nötig scheinende Zutat, um die Einzigkeit des kleinen Gottes und dabei seine sonnenhafte Heilgabe dem gläubigen Leser zum Bewußtsein zu bringen.

Hinter dieser Geschichte lassen wir die nicht minder abenteuerliche des ev. inf. salv. arab. 40 von der Verwandlung der sich versteckenden Spielgenossen in Böcke und ihre Rückwandlung in die natürliche Gestalt folgen, die den übrigen Rezensionen ebenso fehlt, wie die vorangegangene. Zu dieser Folge veranlaßt uns zunächst nur der Umstand, daß die Geschichte an Ort und Stelle unmittelbar hinter der vom Ruhebetto steht. Sodann aber meinen wir ihre Stellung hier durch ihren Inhalt begründen zu können.

Es scheint nämlich kein Zweifel, daß in dieser Umgebung von Mondgeschichten, zu denen auch die folgende zählt, von Settschen Mächenschaften die Rede sein soll. Darauf führen die das

Sonnenauge fliehenden, sich versteckenden Knaben, darauf die täuschende Rede der Frauen, daß es „haedos esse triennes“ und darauf das Wort des Jesuſknaben, daß die „filios Israelis Aethiopia inſtar eſſe inter populos“. Es ſind lichtſcheue, ſchwarze Geſellen, da die „haedi“ offenbar von ſchwarzer Farbe ſein ſollen, wie die Ziegen der arabiſchen Beduinen. Deren Dreijährigkeit läßt unſchwer das 3 ( $\times$  10) des ägyptiſchen Monats erkennen und bedeutet deſſen Ende mit dem ſchwindenden Monde. Außerdem gehören die Ziegen zu den Tieren Sets, wie nicht bloß das Totenbuch beſagt <sup>1)</sup>, ſondern auch ihr Opfer im thebaniſchen Landgau <sup>2)</sup>. Der Verfaſſer würde wahrſcheinlich das ſchwarze Schwein, als das der Mondverfinſterer Set erſcheint <sup>3)</sup>, gewählt haben, hätte er nicht trotz ſeines gegenjüdiſchen Sinnes auf ſeine angeblichen Landsleute Rückſicht nehmen müſſen. Schwarz aber iſt neben Rot eine Farbe Sets <sup>4)</sup>, und die filii Israelis gleichen den ſchwarzen Äthiopen, weil ſie, wie Hieroſolymos und Judaios Söhne Sets ſind <sup>5)</sup>. Die Verwandlung in ſolche Tiere iſt ja Set bei der Flucht vor Hor eigen und wird hier dieſem zugelegt als die Urſache der Verwandlung. Der „pastor“ nimmt ſich aus als der Gott Haluna, der in „den ſchönen Kapiteln von Gefängen, welche den untertauchenden Set fern halten ſollen“, der „Hirt in meinem Dorfe iſt“ <sup>6)</sup>. Auch die „mulieres“, die wohl zu merken, nicht Mütter genannt werden, haben die Bedeutung als Nephtys, die Gattin Sets, und Isis, ihre Schweſter, da dieſe als Fürbitterinnen für Set eine gewiſſe Rolle ſpielen. Daß endlich die Knaben ihre natürliche Geſtalt nach der ihnen gewordenen Strafe wiedererhalten, hat ſeinen Grund darin, daß der ägyptiſche Mythos von einer vorübergehenden Verſöhnung Hores mit Set weiß, wie z. B. der Kalender Gallier IV. unter dem 27. Athyr von einer „conférence d'Horus avec Set“ redet, „trêve à la guerre

1) Eb. Meyer a. a. D. S. 43.

2) Herodot II, 42. Vgl. Parthey a. a. D. S. 261.

3) Brugsch, Rel., S. 461. 705.

4) Ebd. S. 707.

5) Plut. de Is., p. 39.

6) Brugsch, Rel., S. 717. 728.



atroce, pour en enlever les fureurs. Paix des seigneurs divins; la paix est donnée au monde“ <sup>1)</sup>. Das Ganze aber nimmt sich als die Umschreibung des alten Sages aus: „Die Sonne bringt es an den Tag“, zur Beschämung, Bestrafung und endlichen Ausgleichung.

Dagegen irrt Hofmann <sup>2)</sup>, wenn er in dem Ausspruche Christi bei Joh. 10, 12f. die Veranlassung zur Dichtung dieses Märchens sieht. Denn nicht bloß, daß hier nicht von Schafen die Rede ist, und der Jesusknabe sich nur als Hirte ad hoc kund gibt, so geht der „pastor ille bonus Israelis“ der Frauen auf alttestamentliche Vorbilder wie Jer. 40, 11. Und selbst die Darstellung des Harpokrates mit der Peitsche auf der einen und dem guten Hirten zwischen vier Sternen und drei Lämmern auf der anderen Seite des grünen Jaspis in der Würzburger Antikensammlung, der erstere umschrieben *Χριστός*, der letztere *Ἰησοῦς* <sup>3)</sup>, wird kaum ihr Motiv von dieser Erzählung haben, da sie vermutlich so viel später ist und Lämmer bietet. Gleichwohl ist auch hier Harpokrates bezeichnend und stimmt als solcher zu unserer Deutung.

Wir folgen demselben ev. inf. salv. arab. 41—42 noch einmal, wenn wir an diese Geschichte die vom Königsspiel in Verbindung mit der Wiederbelebung des von einer Schlange gebissenen Knaben anschließen. Auch bei ihr können wir unsicher sein, ob sie gerade hier an der rechten Stelle steht. Daß sie aber dem 8. Jahre angehört, dafür bürgt ihr Datum: „mense autem Adar“, das einzige, das uns außer den Jahresangaben überhaupt begegnet, und das deshalb zum Prüfstein für die von uns vorgeschlagene Datierung aller dienen muß.

Der Monat Adar ist der 12. des hebräischen Jahres und von der Pracht der Blumen und Blüten benannt, daher vermutlich gewählt, um die „corona ex floribus conserta“ zu begründen. Nun wissen wir genau, daß der erste Monat Nisan dem ägypt-

1) Chabas, p. 52.

2) Leben Jesu, S. 239.

3) Quelle, S. 329.

tischen Pharmuti entspricht<sup>1)</sup>, Abar also Phamenoth sein muß. Aber diese Deckung ist keine vollständige, sondern nur ihrem Hauptteile nach. Denn während nach Sife<sup>2)</sup> der Abar „partim februaris nostro (juliano) partim Martio respondit“, reicht Phamenoth vom jul. 25. Februar bis zum 26. März. Die mythologische Tatsache aber, die unsere Geschichte unverkennbar widerspiegelt, fällt auf den 29. März, d. i. 3. Pharmuthi, das Datum der Inthronisierung des Harpokrates in seiner Lokalsform Hikapi-chrud, d. h. der jährlichen Wiedergeburt der Frühlingssonne mit den ihr vorangehenden und nachfolgenden Festen<sup>3)</sup>, wenn schon im Verlaufe der Monat Pachon dafür angesetzt wurde<sup>4)</sup>. Die Hauptsache aber ist die Schmückung mit den Kronen, welche seinen Nachfolgern auf Erden, den menschlichen Königen, an ihrem h. Krönungsfeste, am Tage der Frühlings-Nachtleiche in feierlicher Weise übertragen wurden<sup>5)</sup>. Ganz ebenso wird hier der Jesusknabe, der „in modum regis“ die Knaben versammelt hatte, mit einer Krone aus Blumen geschmückt. Man kann also wohl nicht deutlicher mit Datum und Erzählung die von uns angezogene kalendariisch-mythologische Tatsache zur Anschauung bringen.

Nicht minder bezeugt sich die angeschlossene Geschichte als integrierender Bestandteil des Ganzen, so sehr sie auch der Schein eines zufälligen Anhangs hat. Das Fest der Frühlingssonnengeburt findet nämlich nur am ersten Frühlingsneumond statt, und die hier erzählte Geschichte ist die verhüllte Beschreibung dieses Vorganges.

Der mit seinen Genossen nach Holz suchende „puer“ stellt sich als Neumond dar<sup>6)</sup>. Das Holzsuchen dürfen wir wohl als Vorbereitung auf die dem Verfasser offenbar wohlbekannten hebräischen Feuer-signale deuten, die vom Ölberg aus auf bestimmten

1) Joseph. antiqu. II, 146.

2) A. a. O. S. 59f.

3) Brugsch, Rel., S. 163. 213f. 367.

4) Quelle S. 320f.

5) Brugsch, Rel., S. 368.

6) Man darf hier an das deutsche Volksmärchen von dem in den Mond verführten Holzstrolch erinnern.

Höhepunkten zur Verkündigung des eingetretenen sichtbaren Neumondes angezündet wurden <sup>1)</sup>. Auch der Versuch des Aushebens der Eier eines Rebhuhns dürfte seine Bedeutung haben. Der hebräische Name קָרַק, Schreier, Ruser, bezeichnet die Natur dieses Vogels, der in den Hügelgegenden Palästinas heimisch ist <sup>2)</sup>, und macht ihn geeignet zum Symbol des Ausrufers des Neumondes, der als solcher bei den Hebräern figurirte. Die Eier sind vorerst die Vorbereitung zu ihm, wie das Holz zum Feuer. Daß ein „serpens malignus“ den Knaben in die Hand sticht, steht nicht sowohl damit in Verbindung, daß die Herrin des Monats Pharmuti die schlangentöpfige Schutzgöttin Ranut ist <sup>3)</sup>, als Set, der Verursacher der Verdunkelung des unsichtbaren Neumondes, die Schlange Apophis <sup>4)</sup> oder Apep <sup>5)</sup> ist. Daß der Knabe „instar mortui“ wird, bezeichnet die Totenähnlichkeit des unsichtbaren Neumondes, von der wir bereits oben <sup>6)</sup> rebeten, und alsbald in zwei weiteren Geschichten hören werden. Der Todgleiche wird auf eine „lectica“ gelegt, dasselbe Ruhebett, das wir als „grabatium“ bei der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche fanden <sup>7)</sup>, und noch einmal finden werden. Auch der beabsichtigte Rücktransport hat seine Bedeutung, so fern die nach links weisenden Spitzen des Neumondes rückwärts zu deuten scheinen. Ebenso ist die Pressung zur Rückkehr nach dem Torte am Plage, da der Neumond den ganzen Tag am Himmel stehend mit der Sonne zieht. Diese aber gibt, selbst geschieden, wie wir später genauer dartun werden, dem Neumond sein Licht, indem sie dem an diesen gewissermaßen herangeschlichenen Reptil den Tod gibt. Als Herren über dieses feindselige Gewürm bezeichnen Apotropaeen aus der Ptolemaeerzeit den Harpocrates, indem sie ihn auf zwei Krokodilen stehend, in den Händen Schlangen, Skorpione und anderes Getier haltend,

1) Winer, Realwch. II, 150.

2) Gesenius Wörterbuch s. v.

3) Brugsch, Ägypt., S. 360.

4) Brugsch, Rel., S. 306 f. 706..

5) Eb. Meyer a. a. O. 13, 7.

6) S. 427.

7) S. 435 f.

darstellen <sup>1)</sup>. Das Ausaugen des Giftes seitens der Schlange hat sein Korrelat im Mythos daran, daß der gefesselte Set nach dem Totenbuch „alles ausspeien muß, was er gefressen hat“ <sup>2)</sup>. Das Weinen des wiedererweckten Knaben wird den Tau bedeuten sollen, der des Nachts fällt. Daß der Knabe aber der spätere Apostel „Simon Chanites“ sein soll, ist gewiß eine spätere Erfindung, wie sie daselbe ev. mit den Schächern c. 23, mit Bartholomaeus c. 30 und c. 35 mit dem Judas angebracht hat.

Nun erst gelangen wir zur Geschichte vom 2. Lehrer, der wir der Gleichartigkeit wegen die ihr unmittelbar folgende vom dritten anfügen, A 14. 15, Syr. 10. 11, ev. Thom. lat. 12. 13, Psdmt. mit B und D 38. 39. cod. oxon bei Grabe ad Iren. 1, 17 <sup>3)</sup>. Die Schwierigkeit, die die Mannigfaltigkeit der Überlieferung bei der Geschichte von Ζαχαρίας bereitete, wiederholt sich bei diesen in anderer Gestalt. Nicht allein, daß, wie berichtet, cod. par. die Geschichte vom ersten Lehrer mit der vom dritten verbunden hat, so erscheint auch der Unterricht des zweiten trotz der überdies zweifelhaften Aufnahme des Griechischen in ihn im wesentlichen als eine Wiederholung des ersten, und außerdem ist die Begründung des zweiten und dritten Unterrichts nach einem Teil der Berichte so widersprechend, daß man versucht sein könnte, beide Erzählungen als spätere Nachträge anzusehen. Dennoch erweist sich die Ursprünglichkeit durch die voneinander unabhängigen Berichte gesichert, noch mehr aber durch die voneinander abweichenden Versuche, Unbequemlichkeiten des ursprünglichen Textes nach Möglichkeit zu begleichen. Der Verfasser hatte ungleich der buddhistischen Legende mit dem einen Lehrversuch nicht genug, da es ihm darauf ankam, den Jesusknaben in seinem fünften, wie in seinem achten Lebensjahre ebenso klug und menschlichen Unterrichts unbedürftig und von keiner Buchweisheit abhängig schon jetzt als Lehrer über alle Lehrer erscheinen zu lassen. Hatte es dazu zuerst der Beschämung menschlicher Weisheit bedurft, so war jetzt die anmaß-

1) Roscher a. a. O. II, 1. 2743.

2) Vgl. Plat. de Is., p. 50. Brugsch, Mel., S. 222. Ed. Meyer a. a. O., S. 23.

3) Philo a. a. O. CXII. Tischendorf, p. 176.

siche Ungebühr derselben zu bestrafen und der Lehrer durch den Schüler zu ersetzen. Möglicherweise war damit nebenbei ein Stieb auf den jüdischen Rabbinismus beabsichtigt, vielleicht sogar auf den jüdischen Lehrer des Verfassers, dessen Eifer es nicht gelungen war, seinen Schüler dem Judentum zuzuführen.

Jedenfalls ist die Deutung auch hier klar. Schon die kleine Sonne weiß alles und bedarf keines Zuwachses in ihrem Wissen, da sie vom Anfang bis ans Ende die Allseherin ist. Aber ebenso vernichtend ist ihr Strahl für den Antaster ihrer Majestät, wie der ägyptische Gott unbarmherzig alle seine Feinde niederschlägt. Zugleich aber wie die Sonne alles Wissen besitzt, ist sie auch die allen leuchtende, die die Tiefen der Wahrheit erkennen läßt, die sie selber darstellt.

Haben wir aber in Zakchaios ein Abbild des Thot gekennzeichnet gefunden, so liegt es wohl nicht allzu fern, in den drei Lehrern zusammen, von denen außerdem zwei, wohl nicht ohne Bedacht, namenlos sind, eine Andeutung auf den Hermes trismegistos oder Thot den „dreimal Großen“ mit der dreifachen Krone <sup>1)</sup> zu finden. Nur der letzte wird *γνήσιος φιλος* Josephs genannt, A 15 1, da er als Weiser sich beiseidet, Schüler seines Schülers zu sein; die beiden anderen sind jedoch nur bloße Versuche von ihm.

Der ägyptische Hintergrund der Erzählungen ist zudem unbestreitbar. Denn nicht allein, daß Winers <sup>2)</sup> Bemerkung zutrifft: „unhistorisch ist die Erwähnung eines Jugendlehrers (*καθηγητής*) Zakchaios im ev. Thom.“, und daß drei Lehrer mit besonderen Schulen in dem kleinen Bethlehem erst recht eine Unmöglichkeit sind, so erweist sich auch das Unterrichtsverfahren des zweiten Lehrers, wie schon oben angedeutet, als rein ägyptisch. Erman <sup>3)</sup> bemerkt in bezug auf den Unterricht: „an Prügeln fehlte es hingegen nie und der Grundsatz der ganzen Erziehung ist: „der Jüngling hat einen Rücken und hört, wenn man ihn schlägt“ und sogar noch für schwerere Strafen bedankt sich ein

1) Brugsch, *Rel.*, S. 443. 446.

2) *Realwbch.* II, 642.

3) *Ebb.* II, 445.

früherer Schüler bei seinem Lehrer und schreibt: „du hast auf meinen Leib gesehen, seit ich einer von deinen Jünglingen war. Ich brachte meine Zeit in dem Stocke zu, er hat meine Glieder gebändigt. Er saß 5 Monate an mir und ich war gebunden im Tempel.“ Ebenso zitiert er <sup>1)</sup> die Mahnung an einen Schreiber: „Bringe keinen Tag müßig zu, oder man wird dich prügeln. Denn des Jungen Ohren sitzen auf dem Rücken und er hört, wenn man ihn prügelt.“

Psdmt. 40 läßt allein mit seinem cod. D die Geschichte von dem reichen Manne Joseph folgen, der, an einer Entkräftung gestorben, mit Hilfe des auf sein Gesicht gelegten Sudariums Josephs, des Vaters Jesus', in des letzteren Namen vom Tode erweckt wird.

Die Geschichte sieht abenteuerlich genug aus, um ihre Nichtaufnahme bei den übrigen Rezensenten zu verstehen. Trotzdem paßt sie wie eine zu allen vorangegangenen, wenn wir sie auf dem von uns eingeschlagenen Wege deuten.

Der Name Joseph ist für den Gestorbenen so wenig unwesentlich, daß der Sohn den Vater daran erinnert: „cum nomine tuo vocatur.“ Ist Joseph nun nach unserer Annahme Thot, so ist Joseph II. ein anderer Thot, wie jede Mondphase derselbe Mond und doch ein anderer ist. „Der Mond scheint in jedem Umlauf ein neuer (*νεοφανία*), und wenn wir von Monden sprechen, so folgen wir unbewußt noch heute dieser kindlichen Auffassung“ <sup>2)</sup>. Wird nun Joseph II. ein „valde dives“ genannt und von ihm gesagt „infirmirate sua deficiens mortuus est“, so ist das deutlich der reiche Vollmond, der allmählig abnehmend, im dunklen Neumond gestorben scheint. Soll ihm darum wieder zum Leben geholfen werden, so muß der schwarzen Scheibe das sudarium des Thot (sudarium, quod est super caput suum), die Mondscheibe in ihrer sichtbaren Gestalt als Neumond aufs Angesicht gelegt werden <sup>3)</sup>. Und doch ist diese Manipulation nur dadurch wirksam, daß sie im Namen des

1) Erman II, 446.

2) Usener, Götternamen, S. 288.

3) Brugsch, Rel., S. 443.

kleinen Sonnengottes geschieht, denn auch die alten Ägypter wußten — wir wiederholen oben Gesagtes — daß der Mond sein Licht von der Sonne empfängt. Das lehrt z. B. auch die Vorstellung, daß Schu als Sonnenstrahl, Chonti als Mondstrahl Ausflüsse des Lichtgottes Rā sind <sup>1)</sup>. Die Frage des vom Tode Erweckten: „quis esset Jesus“? erinnert an die Frage des Totenbuches „Was ist das?“ <sup>2)</sup> und hat, da sie unbeantwortet bleibt, wohl keine Bedeutung. Nur das „continuo surrexit mortuus“ ist noch bedeutsam, insofern es die aufrechte Mondsichel andeuten soll, die liegend das Ruhebett darstellt. Dagegen muß von dem „grabatum“ behauptet werden, daß es mit der oben behandelten „lectica“, dem Wunderruhebette, identisch und dessen reicher Besitzer dorthin verrückt worden ist, wo nach Psdmt. und seinem D allein der „juvenis“ als Neumondgott am Plage war. Die Unterscheidung in „juvenis“ und „dives“ sichert beiden Erzählungen ihre Selbständigkeit.

Ob das „sudarium“ den *σουδάριον* des Paulus Act. 19, 12, die den Kranken zur Heilung aufgelegt wurden, abgelernt ist, steht sehr dahin. Unsere Deutung wenigstens scheint seine Originalität zu bebingen.

Wir kommen nunmehr zur Geschichte des vom Schlangengiß geheilten Jakob, A 16, Syr. 12, ev. Thom. 14, Psdmt. mit B und D 41, und ev. inf. salv. arab. 43. Der Inhalt ist bei allen der gleiche, nur Einzelangaben variieren, vor allem die, daß in D Joseph an die Stelle Jakobs tritt, dann die Mission Jakobs bei A *τοῦ δῶσαι ξύλα*, beim Syrer „Reiser zu sammeln“, beim arab. ev. „lignatum“, während ev. Thom. lat. und D des Psdmt. „ad colligendam stipulam“ und Psdmt. „ut colligeret olera“ (B ad pulmentum) setzen. Nur nach A und Syrer sammeln Jakob und Jesus zusammen, bei den anderen Jakob allein. Die Wirkung des Viperbisses, der bei B speziell: „dextram manum“ trifft, ist bei A der *κατακτείνόμενος και ἀπολλύμενος*, im ev. Thom. lat. der „quasi mortuus“; nur bei den anderen hat der Gebissene noch Kraft zum Schreien,

1) Brugsch, *Rel.*, S. 441.

2) Vgl. ebd. S. 22 ff.

während der Syrer bloß den Biß nennt. Das Wunder besteht bei dem einen im bloßen Anhauchen der Wunde, bei dem anderen mit dem Zusatz der gehobenen Hand, bei dem dritten mit der Ergreifung der Hand Jakobs. Auch wird die Viper nicht bei allen getötet und nur Psdmt. mit B lassen noch Joseph und Maria mit den Nachbarn dazu kommen.

Die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit der des ebenso von einer Schlange gebissenen Knaben liegt auf der Hand. Wir sind deshalb befugt, die gleiche Deutung für sie zulässig zu finden, unbekümmert darum, dasselbe zum drittenmale hintereinander, und wie sich zeigen soll, noch zweimal darnach sagen zu müssen. Haben wir doch darüber schon das Nötige bei der Geschichte vom Holzhauer bemerkt.

Der Sohn Josephs-Isots Jakob ist ebenfalls ein Neumond, dessen Sein auf gleiche Weise gefährdet erscheint, wie das jenes schlangengebissenen Knaben und der darum auf gleiche Weise durch die junge Sonne gerettet wird wie dieser. Die Berichte, die Joseph nicht zugegen sein lassen, vertreten deshalb wohl den ursprünglichen Text, wenn nicht D's Joseph an Stelle Jakobs noch ursprünglicher sein sollte.

Das Motiv des Schlangenbisses, hier speziell des der *lydra* oder *vipera* mußte dem Verf. um so näher liegen, als seine Heimat besonders schlangenreich war, die Schlange darum auch diese Rolle in seiner heimischen Mythologie spielt. Denn Ammianus Marcellinus <sup>1)</sup> sagt: „Serpentes quoque Aegyptus alit innumeras, ultra omnem perniciem saevientes basiliscos et amphibenas et scytalas et acontias et dispadas et viperas aliasque complures.“

Die folgende Geschichte beschäftigt sich mit dem eben gestorbenen Säuglinge, die uns noch A 17, ev. Thom. lat. 15, Psdmt. mit B und D 42 erzählt wird. Der Inhalt ist bei allen, mit Ausnahme von B <sup>2)</sup>, das immer „juvenis“ an die Stelle des Säuglings setzt, genau derselbe, nur die Vorstellung variiert in unwesentlichen Einzelheiten.

1) 22, 15, 27 (ed. Garthausen I, 307).

2) Tischendorf, p. 109.



Auch hier dieselbe Neumondgeschichte, nur daß der Abwech-  
selung wegen der Neumond ein Säugling ist. Aber auch das  
entspricht der mythologischen Vorstellung Altägyptens. Wie sie  
den Sonnensäugling, — Knaben, — Jüngling, — Mann, und  
— Greis kennt, weiß sie das gleiche vom Neumond bis zum  
letzten Viertel<sup>1)</sup>. Und daß es wirklich ein Neumond ist, macht  
die Bemerkung A's klar: ἐν τῇ γειτονίᾳ τοῦ Ἰωσήφ νοσῶν τι νήπιον  
wie B's 9: τις τῶν γειτόνων oben; der Neumond ist der Nachbar  
des alten Mondes Ihot, das mythologische „Empfangen“ im  
unsichtbaren Neumond wird vom Verf. hier nur in Erkranken  
und Sterben verwandelt. Die weinende Mutter aber ist der  
Nachtstern mit seinem Tau, die Himmelsgöttin Nut.<sup>2)</sup> Auch  
das μὴ ἀποθάνης, ἀλλὰ ζήσῃ ist für den Neumond bezeich-  
nend, und daß er nach seiner Belebung, d. h. seinem Sichtbar-  
werden, ἀναβλέψας ist, wie schon von dem kleinen Sonnengott gesagt  
war, nur daß hier das Aufblicken auf die nach Westen gerichteten  
Mondspitzen deutet. Der Befehl δὸς γάλα bezieht sich auf die  
Milchstraße, in der der Mond untergeht, und das μνημόνευέ  
μου darauf, daß der kleine Sonnengott am nächsten Tag wieder-  
erscheint, jetzt aber weg-, d. h. untergeht, um als Nachtsonne mit  
den Sternen zu spielen.

Die gleiche Geschichte erzählt A 18 allein, wenn er berichtet,  
daß bei einem Neubau (οικοδομῆς γενομένης) unter großem  
Lärm der Jesusknabe einen toten Menschen liegen fand, seine  
Hand ergriff, ihn aufstehen und seine Arbeit tun hieß. Sie  
ähneln der vom Holzhauer, und ihr Schluß stimmt fast wörtlich  
mit dem des letzteren im ev. Thom. lat. überein.

Daß hier der Erwachsene den Neumond vertritt, darf uns nach  
dem, was wir aus der Geschichte von Joseph II. wissen, nicht  
wundern. Es ist nur die Identität zwischen dem alten und  
neuen Monde beibehalten und dem im sichtbaren Neumond Er-  
weckten deshalb die Fortsetzung seiner alten Arbeit aufgetragen,  
wie dem Holzhauer. Nur der Neubau, d. h. der Eintritt einer  
neuen Zeit, erinnert an den Neumond, und *δορύβου μεγάλου* an

1) Brugsch, *Rel.*, S. 234 f.

2) *Ebd.*, S. 200 ff.

die dem erweckten Monde geltende bekannte, abergläubische Volksaufregung. Mit Recht aber behauptet das Volk von dem kleinen Wundertäter: *τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιον ἐστίν*, denn es ist in Wahrheit das Himmelskind, die Frühlingssonne. Der Verf. kann uns nicht deutlicher seine geheime Absicht verraten.

Die letzte Geschichte, die allein Psdmt. mit D 42 aufbewahrt hat, scheint den ursprünglichen Abschluß des ganzen zu enthalten. Denn zum Unterschied von allen bisherigen, die sich mit den Taten des Jesuſtuben außerhalb des Hauses beschäftigen, wird hier von seinem Leben im Hause berichtet, aber nun nicht mehr von einzelnen Taten, sondern von seinen Lebensgewohnheiten und auch von denen nur, soweit sie die Tischordnung des Hauses, das Verhalten seiner Brüder zu ihm und seinen Schlaf betreffen, alles mit der deutlichen Absicht, daß er, der Jüngste, als der hochverehrte Mittelpunkt des Hauses, nach dem sich alle in heiliger Scheu richten, im Schlafe selbst die Klarheit Gottes an ihm schauend, erscheint.

Der Zusammenhang mit allen vorangegangenen wird dadurch gewährleistet, daß die Deutung auch hier die junge Sonne, wie zum Abschluß, als Mittelpunkt des ganzen aufzeigen darf. Die Sonne als Bestimmerin der Tageszeit ist auch die Bestimmerin jeder Mahlzeit. Sie heiligt durch ihre Zeitbestimmung jedes Mahl und ist dadurch gewissermaßen auch sein erster Genießer. Ihr von der Atmosphäre abhängender früherer oder späterer Aufgang, ihr krasser Tageschein verschiebt zuweilen die Eßstunde. Immer aber bleibt sie den Brüdern das leuchtende Lebensvorbild „tamquam luminaria“. Und selbst ihr scheinbarer Schlaf am Tag, wenn sie in heißem Brüten ihre Siesta hält oder hinter die Wolken sich birgt, zeigt sie umgeben von der „claritas Dei“, d. h. ihre strahlende Helle. Und selbst, wenn sie zur Ruhe gegangen ist, läßt sie ihren Schein zurück, zu geschweigen, daß sie als Nachtsonne ihn voll behält. Aber diesem durchsichtigen, reinen Naturvorgange hat der Verf. nicht verfehlt, im Eingang einen mythologischen Hintergrund zu verleihen. Es ist nämlich nicht von ungefähr, daß hier sämtliche Familienmitglieder zum Teil mit Namen, aufgezählt werden, das Familienhaupt Joseph voran

mit genau 9 Familiengliedern. Das erscheint unverkennbar als Hindeutung auf die ägyptische Enneas oder die große „paut“ mit ihrem propator an der Spitze <sup>1)</sup>. Als Propator tritt nun gewöhnlich Tum-Rä auf, aber diesen ersetzt gewöhnlich der Gott Nun, der auf anderen Denkmälern wieder Thot genannt wird <sup>2)</sup>. Das ist dann unser Joseph. Freilich die übrigen Personen stimmen nicht mit der genealogischen Abstufung der großen Neunheit. Aber das war unmöglich, wenn historische Personen in Betracht kommen sollen. Hier war die Zahl allein bestimmend. Und daß es dem Verfasser allein auf die Zahl ankommt, das bezeugt er mit der unvermittelt hereingezogenen Schwester Marias, Maria Cleophae, die als solche nichts gemein hat mit der Mutter Schwester Marias gleichen Namens, Joh. 19, 25, sondern aus irgendwelcher Tradition aufgegriffen ist und die allein der cod. B richtig als Tochter Soakims und Annas bestimmt. Mythologisch würde sie Nophthys sein. Das aber stimmt genau mit der Enneas, daß Thot-Joseph an der Spitze steht und Hor-Jesus das Ende bildet.

Da wir oben bereits nachgewiesen haben, daß die Geschichte vom 12 jährigen Jesus, die A, Syr. und das ev. inf. salv. arab. als Schluß bieten und deren Rest sich noch im ev. Thom. lat. 15, 2 findet, ein aus Ec. 2, 41 ff. zurechtgemachter Nachtrag späterer katholischer Redaktion ist, so fällt ihre Berücksichtigung außerhalb unserer Aufgabe und es erübrigt uns nur noch, den Schluß in betracht zu ziehen, den allein von allen das ev. Thom. lat. zum ganzen liefert und den wir oben S. 386 bereits berührt haben, als wir ihm den Schein eines bedeutsamen Restes aus dem Urtexte zusprachen.

Und in Wahrheit, dieser Schein ist bedeutend genug, um hinter ihm die Wirklichkeit zu sehen. Es erleidet vor allen Dingen keinen Zweifel, daß der Herausgeber des ev. Thom. lat. die eigenen Worte des Thomas zu geben meint. Denn nur so ist sein: *post haec omnia Thomas Israelita* — einzig sein Abschreiber hat das „Ysmaelita“ der Hschr. für das letzte Wort verschuldet — zu ver-

1) Siehe Brugsch, *Rel.*, S. 408 ff.

2) *Ebb.* S. 416, vgl. 110.

stehen. Sie standen also in seiner griechischen Vorlage. Diese aber gibt zunächst allerdings, wie die vorangegangenen Kapitel und der Vergleich mit den übrigen Rezensionen lehren, nur einen redigierten Urtext wieder. Das zeigt schon der Eingang in c 4: „intelligite omnes, fratres carissimi, quae fecit dominus Jesus, quando fuit in civitate Nazareth: quod in primo capitulo“, der als freie Wiedergabe des in anscheinender Ursprünglichkeit bei A, B und cod. par. aufbewahrten Vorworts erscheint. Wir sind deshalb berechtigt, auch im Schlusse den Urtext nur in redigierter Gestalt zu vermuten. Und diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir wahrnehmen, daß er tatsächlich Unrichtigkeiten enthält. Es stimmt nicht mit dem genannten Vorwort bei A, B und cod. par., daß Thomas „gentibus et fratribus nostris“ geschrieben haben will, denn es müßte heißen „fratribus nostris e gentibus“. Und könnte das auch nur ein Versehen des Abschreibers sein, so kann doch der Zusatz zu Jesus: „qui natus est in terris Judae“ nicht noch einmal hier gestanden haben, da er bereits im Vorwort seinen Platz hatte. Ebenso will uns die Bemerkung: „quomodo narrat scriptura sacra et prophetae testificati sunt opera eius in omnibus populis Israel“ dem gegenjüdischen Sinne des Verfassers des Thomasevgl. entgegen sein und als Zusatz eines späteren Redaktors erscheinen. Sonst aber, und das ist uns die Hauptsache, stehen wir auf gewachsenem Boden. Das wird uns allererst durch das anscheinend so seltsame „et invisibilia patri suo“ bezeugt, das schon Tischendorf<sup>2)</sup> mit seinem: „ita in codice scriptum est“ unter dem Texte ausgezeichnet hat. Seine Unverständlichkeit für den Redaktor hat es als ipsissimum des Autors gerettet. „Patri suo“ kann, da seine Beziehung auf Gott unmöglich ist, nur auf Joseph bezogen werden. Dem sind die „signa et mirabilia“ des kleinen Sonnengottes „invisibilia“, weil er eben der von uns aufgezeigte Mondgott Thot ist, der selbst als geblendeter Mondgott am Tag nicht die Sonne zu schauen vermag. Der Verfasser konnte ein solches *ἀόρατα* für Joseph wagen, ohne sich entdeckt zu glauben, da es im Sinne von Nichtverstehen

1) Siehe S. 180.

geedeutet werden mußte, wie Alles, bei dem er sich als Nichtbegreifender der Taten seines angeblichen Sohnes zeigt. Ein weiteres Unverständliches und darum auf Ursprünglichkeit Deutendes ist: „secundum voluntatem immortalitatis“, das Tischnendorf mit seiner Umgebung aus der verkehrten Stellung in der Hschr. richtig gelöst hat. Was heißt das? Ein Abstraktum wie „immortalitas“ kann keinen Willen haben. Es vertritt also ein Konkretum, daß mit Gottheit in nächster Beziehung stehen muß, da es begründet wird mit: „quoniam ipse est filius Dei in universo orbe terrae.“ Eine christliche Vorstellung sucht man hier vergebens. Wohl aber scheint, wenn nicht Alles trügt, hier die Sinnübersetzung eines ägyptischen Wortes vorzuliegen. Es ist dies „nutr oder nutar“, was mit „Gott“ übersetzt wird, aber nach Brugsch <sup>1)</sup> „die tätige Kraft bezeichnet, welche in periodischer Wiederkehr die Dinge erzeugt und erschafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugendfrische zurückgibt,“ im Grunde also eine Umschreibung von „immortalitas“ darstellt und desselben Sinnes mit dem griechischen „φύσις“ und dem lat. „natura“ ist, während Le Page Renouf <sup>2)</sup> nur den Begriff „divinus, ιoxύς“ findet. Es wäre demnach zu übersetzen: „und er selbst ist es, der die Welt richten muß nach dem Willen der Gottheit, weil er selbst Gottes Sohn ist auf dem gesamten Erdkreis.“ Hier aber tritt sofort eine dritte ägyptische Vorstellung auf. Denn das ist nicht der biblische Weltrichter Christus, der hier zum Vorschein kommt, sondern Hor, der Sohn des Us-iri, des Herrn der Ewigkeit <sup>3)</sup>, der als solcher — die Beschränkung: „est filius Dei in orbe terrae“ macht es unwidersprechlich — über den ganzen Erdkreis leuchtet und einst ein Usiri selber die Welt in der Unterwelt richten wird oder doch bei der Wägung die Hauptperson ist <sup>4)</sup>. Die Dogologie am Ende drückt deshalb

1) Mel. S. 93.

2) Vorlesungen, S. 87f.

3) Brugsch, Mel., S. 396. 631.

4) Wiedemann a. a. O. S. 131. Die christl. Literatur kennt bemerkenswerterweise nur den „Richter der Lebendigen und der Toten“. Vgl. Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 155, Anm. 3.

trog allen christlichen Scheines den rein ägyptischen Gedanken von der ewig wählenden Herrschaft des Gottes Her aus.

\* \* \*

Epilog. Wir können und wollen es nicht leugnen, daß wir, wie schon mit der Deutung des Protev.'s, mit dieser des Thomasev., wenn es auch noch Niemand so genannt hat, ein völlig Neues in der Litteraturgeschichte der christl. Urzeit nachzuweisen uns unterfangen haben. Nicht als ob wir uns dabei beirren ließen v. D's. Bemerkung 1): „Die mythologisierende Deutung, aber mehr in Wirths als in Useners Stile, verrät durch ihr Übermaß ihre Schwäche.“ Denn nicht bloß, daß sich unser Mythologisierungsversuch dadurch wesentlich von dem Wirths und Useners unterscheidet, daß er es nicht mit wirklicher, sondern mit nachgeahmter Mythologie zu tun hat, so kann auch von keinem „Übermaß“ die Rede sein, wo es gilt, ein künstlich rekonstruiertes mythologisches Gebilde erschöpfend zu beleuchten, soweit es einem Nichtägyptologen möglich ist, dem die Warnungen Wiedemanns 2) in die Ohren klingen. Die Frage ist lediglich die, ob man ein Recht hat, die mythologische Deutung da eintreten zu lassen, wo die hergebrachte ratlos auf ein Meer von wüsten Fabeleien steuern läßt und uns freier Hand zumutet, in dem betreffenden Verfasser einen Schriftsteller zu sehen, der seiner übel beratenen Phantasie kopflos die Zügel schießen läßt. Ist aber diese Frage für die Heiligenlegende längst in unserem Sinn beantwortet worden, so erfordert es die einfache Konsequenz, daß sie für die Christuslegende ebenso zu beantworten sein wird. Denn nicht eigene Erfindung, sondern Nachahmung ist auf diesem Gebiete Gesetzgeberin. Und Protev., wie Thomasev. sind sicherlich auch nicht Erstlinge dieser Gattung von Geisteserzeugnissen, sondern sie haben, wenn wir es auch nicht mehr nachzuweisen vermögen, auf heidnischem Boden ihre Vorgänger. Denn das bringt ohne Weiteres die Umdeutung des einen heidnischen Kultus in den anderen, der sich um diese Zeit vollzog,

1) Lit. Centralbl. 1900 N. 51, 52.

2) A. a. O. S. 173.

mit sich. Hat uns darum E. P. Ziele <sup>1)</sup> für unsere „Ägyptische Göttersage in der christlichen Legende“ das Zeugnis ausgestellt, daß uns „vollkommen zu vertrauen“ sei, so dürfen wir erwarten, daß man uns auch hier nicht fehl finden werde, wo uns so viel reichere Hilfsmittel zu Gebote standen, als damals.

Aber die haben nicht bloß uns zu legitimieren, wir sind es auch dem Verfasser schuldig, sein seltsames Verfahren, wo nicht zu rechtfertigen, so doch zu begreifen, dies Verfahren, daß er bewußt erfindet, seiner Erfindung einen erfundenen Namen vorsetzt und sie in einer Zeit von mehr als hundert Jahren vor ihm spielen läßt; daß er ferner als Heide strupellos sich den ihm fremden christlichen Stoff aneignet, und daß er endlich auf eigenem Gebiete sich erlaubt, seine Göttersage mit eigenen Erfindungen zu durchsetzen, alles in Allem, Fälscher im ausgedehntesten Maße zu sein.

Da ist denn zunächst zu bedenken, daß die Schuld hieran nicht sowohl unserem Verfasser als seinem Zeitalter zur Last zu legen sein wird. Denn es ist vor allem die Zeit der pseudepigraphischen Litteratur. „Bücher unter fremden Namen, zumal unter dem Namen gewichtiger Persönlichkeiten einzuführen, war in jener Zeit in jüdischen, christlichen, wie in heidnischen Kreisen fast die Regel, wie jeder Kenner des Altertums weiß.“ <sup>2)</sup>

Sodann will erwogen sein, daß die in Fleisch und Blut der Zeit übergegangene Allegoristik geneigt machen konnte, umgekehrt die eigenen Gedanken in eine erfundene Geschichte zu hüllen, die sie im Bilde wiedergab, statt die eines andern auf eigene Weise zu deuten und so eine wirkliche Allegorie zu schaffen.

Daß dabei das Wunder die oberste Rolle zu spielen berufen war <sup>3)</sup>, versteht sich in dieser Zeit ebenfalls von selbst. Es ist, wie uns allein schon Lucian sattsam belehrt, die Zeit der Wunder-

1) „Geschichte der Religionen des Altertums“, deutsch von Gehrig. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1896, I, 413. Vgl. Duelle, S. 315.

2) H. Lang, Das Leben Jesu und die Zukunft der Kirche in „Deutsche Zeit- und Streitfragen“. Berlin, Hollenborn & Onden, 1872, I, 26.

3) Selbst die ägypt. Novelle weiß davon, vgl. W. Spiegelberg, Die Novelle im alten Ägypten. Straßburg 1898, S. 22f.

sucht und Wunderfreude, und sie auszubeuten, war die Sache aller derer, die ihre Sonderzwecke zu erreichen suchten, eines der nie ausgehenden Beispiele der Weltgeschichte vom „mundus vult decipi, ergo decipiatur“, für die zu dieser Zeit Peregrinus Proteus typisch ist <sup>1)</sup>).

Unter diesen Sonderzwecken aber nimmt neben der persönlichen Bereicherung der ihm nahe verwandte kultische eine Hauptstelle ein. Die Religion suchte im äußeren Kult und Ritual ihre Befriedigung, und war sie eine propagandistische, so heiligte ihr erst recht der Zweck alle Mittel. Man kennt als solche den isrischen Kult, „denn missionierend wenigstens seit der Ptolemäerzeit tritt dieser Kult auf“ <sup>2)</sup>, und man weiß, was die Isispriester an frommem Betrug aufboten, um den Dienst ihrer Göttin gewinnreich für sich zu machen. Diesem Kult aber durch Umhang des christlichen Mantels neuen Reiz und Einfluß zu verschaffen, war der Gipfel solchen priesterlichen Betrugs, der ihn zum verhängnisvollen Parasiten des katholischen Christentums macht, aber nur Renans <sup>3)</sup> Wort bewährt: „Man muß einen gewissen Grad von Betrug als ein von der Religionsgeschichte unabtrennliches Moment ansehen.“ Der Gewinn neuer Wallfahrtsorte, wie Bethlesem und Jerusalem, hat seinesgleichen, wie in der griechischen Zeit, so in der Gründung der späteren christlichen Wallfahrtsorte und wurzelt in der Tatsache, daß, wie noch das Mittelalter und die Neuzeit lehren, das Heilige nicht sicher vor der Ausbeutung der Gewinnsucht ist.

Es ist deshalb noch viel weniger zu verwundern, daß unser Verfasser sich herbeilassen konnte, die eigene Göttersage zu Gunsten seines Zweckes, desselben wie im Protevangelium <sup>4)</sup>, mit eigener Dichtung zu untermischen. Dieselbe Strupellosigkeit, die das Fremde zu eigenem Nutzen verwertet, vermag auch im Eigenen

1) Vgl. Trede, Wunderglaube im Altertum und in der alten Kirche. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1901, S. 159 f. 252.

2) Reizenstein, Zwei religionsgesch. Fragen. Straßburg 1901, S. 104.

3) Vgl. Nippold, Gesch. der neuesten Kirchengeschichte. Berlin 1901, III, 1. 404.

4) Quelle, S. 301 ff,



nach Willkür zu schalten, da jedes religiöse und ethische Moment fehlt, wo das kultische allein herrscht, wie dies z. B. die ehemalige, von der eigenen Kirche nachträglich verurteilte jesuitische Heidenmission gezeigt hat. Daneben kann gleichwohl ein Fanatismus bestehen, wie er heimlich in der Dogologie des Verfassers am Ende durchbricht, denn der Fanatismus ist das Heidentum jeder nach Herrschaft strebenden Religion.

Schließlich ist aber von hier aus der geradezu schreiende Dofetismus des Verfassers zu verstehen. Der antike Heide stellt seine Götter in menschlicher Gestalt dar, auch die ägyptischen werden als Menschen abgebildet, wenngleich vielfach mit den entsprechenden Tierköpfen. Die zu Ephra Act. 14, 11 verfahren deshalb ihrem Glauben gemäß vollkommen korrekt, wenn sie bei der Wundertat an dem lahmen Mann begeistert ausrufen: „οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς“ und den schweigenden Barnabas Zeus, den angeblichen Wortführer Paulus aber Hermes nennen. Klassisch dafür ist die Geschichte von Philemon und Baucis bei Ovid <sup>1)</sup>. Es kann deshalb nicht wundernehmen, daß der Jesusknabe als jugendlicher Gott auftritt. Eine Zweinaturentheorie gab es für den Verfasser noch nicht, und er kann seinem angestammten Dofetismus um so leichter Raum geben, als schon die ihm geläufigen: Kind, Jüngling, Mann, Greis für seinen Gott dazu Anlaß bieten. Wie wäre es sonst möglich, daß er sich soweit vergessen hätte, den von den Worten seines Schülers innerlich vernichteten Zachaius vermuten zu lassen, daß dieser sein Schüler *τύχα πρὸ τῆς κοσμοποιίας γεγεννημένος*, A 7, 2, oder „ante saecula“, ev. Thom. lat. 6, oder „ante cataclismum“, und „ante diluvium“ Psdmt. 31, oder „ante Noachum natus“, ev. inf. salv. arab. 48, sei, und er nicht wisse, welcher Leib ihn getragen, welcher Schoß ihn genährt, und welche Brust ihn gesäugt habe? Denn das will doch sagen: der vor ihm stehende Knabe, dessen Mutter er als Freund Josephs kennen und von dessen Geburt er als Ortsmitbewohner wissen muß, soll schon vor der Welterschöpfung oder vor Jahrhunderten, oder vor der

1) Metamorph. VIII, 621 ff.

Sintflut von ihm unbekannter Mutter geboren sein. Ein solcher Widersinn konnte dem Verfasser doch nur begegnen, weil ihm der ewige göttliche Knabe vor Augen stand. Wir können dies mit um so größerer Sicherheit behaupten, als wir nachzuweisen vermögen, warum er dabei von der Sintflut spricht. Denn nur von ihr, nicht von der Welterschöpfung oder Jahrhunderten kann er gesprochen haben, da sie nicht bloß zwei unabhängige Zeugen (Psdmt. u. arab. ev.) für sich hat, sondern auch ebenso unerwartet als unbegründet auftritt, um von einem Abschreiber erfunden sein zu können, wohl aber ihre Korrektur von dem sie nicht vorstehenden Rezensenten begreiflich finden zu lassen. Von der Sintflut im Zusammenhang mit der Sonne weiß nämlich der ägyptische Mythos, wenn ein hymnischer Hieroglyphentext zu Hib Amon-Rä auf der großen Flut der heiligen Meh-ur (große Fülle) einher schwimmen läßt<sup>1)</sup>. Damit stimmt, daß Ζακχαίος von dem *παιδιον* sagt: „*τοῦτο δένεται καὶ πῦρ δαμάσαι*“ A 7, 2, oder „*iste puer ignem domitare et mare refronare potest*“, ev. Thom. lat. 6, oder, *potest ignem extinguere et alia tormenta deludere* Psdmt. 31, 3. Denn Ra symbolisiert das Feuer,<sup>2)</sup> und im Totenbuche steht: „Das ist Amon-Rä, das Urgewässer“,<sup>3)</sup> ganz wie das von Sarapis<sup>4)</sup> gilt. Zugleich aber, das will nicht vergessen sein, wird vom Verfasser deutlich der ideelle Zusammenhang mit dem Protevangelium gewahrt, wenn er den Ζακχαίος die Mutter des Knaben nicht kennen läßt. Denn da in diesem Falle nicht von Mutterrecht die Rede sein kann, warum spricht er nicht vom Vater, sondern nur von der Mutter? Doch nur, weil auch im Protevangelium lediglich von der Empfängerin, Trägerin, Gebärerin und Nährerin dieses Sohnes gesprochen wird. Und wiederum, das sagen wir jetzt, ist die Mutter das bloße Organ für den selbständig werdenden Sohn, weil es nach dem Inschriftenstrich an der Decke des Pronaos im Tempel zu Dendera heißt: „Der sich zum (neuen) Wesen bildende (*xpr*) Lichtgott (*xu*) steigt, ein gewordenener (*xpra*) in

1) Brugsch, bei Usener, Sintflutagen. Bonn 1899, S. 260.

2) Brugsch, *Rel.*, S. 29. 579,

3) *Ebd.* S. 22.

4) *Quelle*, S. 316.

leiblicher Gestalt in der Geburtsgegend (im sog. Lande Beth im Osten) am Frühlingmorgen empor.“<sup>1)</sup> Ist es doch, als ob selbst von dieser „leiblichen Gestalt“ noch eine Spur in dem „*ἀναστρέφόμενος σωματικῶς*“ B 1 sich erhalten hat, das Tischnendorf<sup>2)</sup> unter die „plura singula“ rechnet, „*quae gnosticum et quidem docetam auctorem suadent*“, das aber für uns eine besondere Bedeutung gewinnt, wenn wir erwägen, daß *ἀναστρέφεισθαι* auch von der sich am Himmel bewegenden Sonne gebraucht wird<sup>3)</sup>.

Haben wir solcher Gestalt das Verfahren des Verfassers gegenüber berechtigten Anständen zu würdigen gesucht, so bleibt uns nur noch übrig, ihn wider eine unberechtigte Auflage in Schutz zu nehmen, die in den Worten Bahns<sup>4)</sup> enthalten ist: „Die Geschichte vom 12jährigen Jesus Luk. II, 41—52 bildet nicht nur den Schluß der Erzählung, sondern ist auch der Anknüpfungspunkt für die Erfindung des Verfassers.“ So sehr nämlich auch diese Behauptung begründet wäre, wenn ihr erster Teil es wäre, den wir oben bereits als irrig beanstanden mußten, so wenig kann sie es ohne ihn sein. Und das nicht, weil wir trotz allen Widerspruch auf unsrer gegenteiligen Behauptung<sup>5)</sup> bestehen zu müssen meinen, sondern, weil sie uns widersinnig erscheint, denn sie mutet uns das Unglaubliche zu, daß unser Verfasser angesichts Luk. II, 41 ff. noch den Mut gefunden hätte zu seinem Evangelium. Als ob man zugeben dürfe, daß ein Mann von solcher unleugbaren Erfindungsgabe, jeder Schätzung fremden Geisteserzeugnisses bar, es sich habe beikommen lassen können, mit einem überlegenen Schriftsteller in Wettbewerb zu treten, und einer, der so wortreich die Scham des unterlegenen Zachaios darzustellen weiß, also ein Gefühl für literarische Ehre besitzt. Man stelle doch einmal beispielsweise das Wort Luk. II, 49: „Was habt Ihr mich gesucht? wußtet Ihr nicht, daß ich im Eigentum meines Vaters sein muß?“ gegenüber dem des Verfassers: „Wer mich sucht, der wird mich finden

1) Brugsch, *Rel.*, S. 233.

2) *Prol.* XLVII.

3) Xenophon., *Mem.* IV, 38.

4) *Gesch. des neutestamentlichen Kanons* II, 773.

5) *Quelle*, S. 113 ff.

unter den Knaben von 7 Jahren, denn dort verborgen in der 14. Zeit werde ich offenbar," und man ist sich klar, daß das letztere nicht nach dem ersteren geschrieben werden konnte, wohl aber umgekehrt, denn so verschieden kann dieselbe Feder nicht schreiben, aber ebensowenig kann auch der Luk. II, 51 *ὑποτασσόμενος* Genannte der Fischherr des Hauses Josephs nach Psdmt. 42 sein <sup>1)</sup>. Es nimmt sich deshalb zwar sehr überlegen aus, wenn Barth in seiner hochabschätzigen Besprechung unseres Buches <sup>2)</sup> bemerkt: „Dabei verfährt man sorgfältig nach dem Entwicklungsschema: das Phantastische, Abstoßende, das Unsaubere muß vorangegangen sein; aus ihm ist dann das Edle, Keusche, Sinnige geworden, aus der Marienlegende die Weihnachtsgeschichte“ — er vergaß hinzuzusetzen: „aus dem Thomasevangelium der 12 jährige Jesus,“ aber die Erklärung des umgekehrten Falles ist damit um nichts erleichtert, und man kann nur wünschen, daß in diesem Kampf zwischen kanonisch und apokryphisch endlich ein anderer und besonnenerer Gottfried Arnold erstehet, der sich des apokryphischen „corpus vile“ annehme, als das uns N. N., ein Gesinnungsverwandter Barth's, im theologischen Literaturblatt <sup>3)</sup> den neutestamentlichen Text ohne unser Wissen behandeln läßt.

Dazu kommt, daß ein so naturwüchsiger Doket wie unser Verfasser nicht der Nachfolger eines so gründlichen Antidoketen wie Lukas sein kann. Wir haben auf diesen Umstand zwar schon bei der Behandlung des Protevangeliums <sup>4)</sup> aufmerksam gemacht, indes nicht die Beachtung gefunden, die seiner wert scheint. Wir meinen deshalb um so mehr auf ihn zurückkommen zu müssen, als der Doketismus der Apokryphen zwar deutlich erkannt <sup>5)</sup>, aber nicht gewürdigt ist, weder an sich, noch in seinem Verhalten zu anderen Anschauungen.

Daß mit diesem allen aber sich unsere vor 3 Jahren einge-

1) Und wie erklärt man sich, daß der Verfasser trotz des kanonisch festgestellten Nazareth Bethlehems beibehält?

2) Theol. Literaturbericht 1901, S. 10.

3) 1901, S. 285.

4) Quelle, S. 114.

5) Harnack, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte I, 164.

nommene Position nicht unwesentlich verstärkt hat, wird man nicht bestreiten wollen. Und doch kommt es uns nicht auf ein steifnackiges Rechtbehaltenwollen, nannten wir doch unsere damalige Arbeit bescheiden und mit Bedacht, wie die jetzige, „einen wissenschaftlichen Versuch,“ sondern auf eine abermalige Nachprüfung unserer Beweisführung zum besten der wissenschaftlichen Erkenntnis an. Und nur darum haben wir, unbeirrt von der einmütigen Ablehnung, weil sie nicht zugleich Widerlegung war, diesen Nachtrag über das Thomasevangelium vorgelegt.

---

2.

## **Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530.**

Von

Prof. Lic. C. Stange in Halle a. S.

---

Im Jahre 1888 hat Brieger in den Kirchengeschichtlichen Studien (Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet) über ein Glaubensbekenntnis des Kurfürsten Johann von Sachsen berichtet, welches derselbe vor dem Augsburger Reichstag dem Kaiser hat überreichen lassen (a. a. O. S. 312—315). Den Text dieses Bekenntnisses hat Brieger allerdings nicht mitgeteilt. Er begnügt sich mit kurzen Angaben über die Veranlassung dieses Bekenntnisses und über die Art seiner Übermittlung an den Kaiser. Hinsichtlich des Inhaltes bemerkte er nur: „Es stimmt im wesentlichen mit den Schwabacher Artikeln überein“ (S. 314).

Diese Angaben Briegers haben Professor J. W. Richard in Amerika veranlaßt, in der Lutheran Quarterly (Juli 1901) einen Abdruck dieses Bekenntnisses zu bringen. Einleitend berichtet Richard über die Bemühungen Briegers, läßt dann den Text

folgen mit nebengedruckter englischer Übersetzung und erzählt sodann von den Bemühungen, durch welche er selbst in den Besitz des Textes gelangt ist. Darauf werden einige Errata notiert und endlich unter der Überschrift: the theology of this confession eine Reihe von Problemen der reformatorischen Theologie in losem Anschluß an den Text des Bekenntnisses erörtert.

Der Umstand, daß diese Reproduktion des Textes in Deutschland nicht leicht zu erreichen ist, würde an sich schon eine Wiederholung derselben rechtfertigen. Außerdem gibt aber auch Richard kein deutliches Bild von dem Verhältnis, in dem dies Bekenntnis zu den Schwabacher Artikeln steht. Sein Interesse ist offenkundig mehr den theologischen Fragen zugewendet als dem Interesse an der Gestalt des Textes.

Bei dem folgenden Wiederabdruck des Bekenntnisses ist deshalb die Frage nach dem Verhältnis desselben zu den Schwabacher Artikeln in den Vordergrund geschoben worden. Und zwar sind zur Vergleichung herangezogen worden:

- 1) das von Fried 1714 in Ulm aufgefundenene Original der Schwabacher Artikel nach dem sorgfältigen Abdruck desselben, den Georg Gottlieb Weber dem ersten Teil seiner Kritischen Geschichte der Augsburgerischen Konfession 1783 beigelegt hat. Bei diesem Abdruck ist auch eine Ansbacher Handschrift der Schwabacher Artikel berücksichtigt worden;
- 2) die in Luthers Werken (E. A. 24, 322—329) aufgenommene Ausgabe Luthers;
- 3) der von Ehytraeus, Historia der Augsburgerischen Konfession 1580, abgedruckte Text (Blatt 22—26);
- 4) der von Kolbe, Die Augsburgerische Konfession lateinisch und deutsch 1896, abgedruckte Text der Straßburger Handschrift.

Das Verhältnis dieser vier Texte untereinander ist von der Art, daß Nr. 1 und Nr. 4 und auf der anderen Seite Nr. 2 und Nr. 3 zusammengehören. Nr. 4 stimmt abgesehen von der Orthographie nur in ganz vereinzelt unbedeutenden Punkten nicht mit Nr. 1 überein. Nr. 2 und Nr. 3 sind ebenfalls fast ganz miteinander identisch. Der Text des hier zum Abdruck gelangenden

Bekenntnisses stellt sich im wesentlichen als eine Übersetzung von Nr. 1 dar, wobei nur die zweite Hälfte des 3. Artikels, der 11. Artikel von der Beichte und der 15. Artikel von den Priester- und Mönchsgelübden weggelassen worden und außerdem der Anfang des Artikels von der Messe (Schw. Art. 16; Bef. Art. 14) etwas abgeschwächt worden ist.

Im übrigen handelt es sich, wie gesagt, um eine Übersetzung und zwar um eine sehr schlechte Übersetzung. Der von Richard ausgesprochene Gedanke, daß die Übersetzung von Melanchthon herrühre<sup>1)</sup>, ist jedenfalls abzulehnen. In dieser Beziehung ist zunächst darauf zu verweisen, daß die Übersetzung sich slavisch an den Buchstaben bindet. Man vgl. z. B. Art. VII, Anm. 8, und Art. VI, Anm. 6<sup>2)</sup>. Die zweite dieser Stellen, an welcher der Klang des Wortes über den Mangel an Interpretationsvermögen hinweghelfen muß, obwohl der doppelte Ausdruck noch das böse Gewissen verrät, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die Übersetzung nicht von einem Theologen, sondern von einem Kanzlei-Beamten angefertigt worden ist. Bestätigt wird das durch die wiederholten Mißverständnisse. Man vgl. z. B. Art. V, Anm. 2; Art. VII, Anm. 7; vielleicht ist auch das Nunc im Art. VII, Anm. 11, nicht bloßer Schreibfehler, sondern Mißverständnis. Und dazu kommt endlich eine Naivetät der dogmatischen Terminologie, die die Urheberschaft eines Theologen unbedingt ausschließt. Richard hat allerdings gemeint, es für beabsichtigte Abschwächung des dogmatischen Gegensatzes halten zu dürfen, wenn die Übersetzung die Worte: „Damit er wieder gerecht vnd from werd“ wiedergibt mit den Worten: *ut iterum rectificetur aut probus efficiatur* (S. 22). Indessen der klassische Terminus *iustificari* ist doch an sich keineswegs anstößig; vielmehr dieser Ausdruck ist, wie die Apologie beweist, ganz besonders geeignet, die vorhandenen Differenzen zu verdecken. Man wird deshalb wohl nicht dogmatische Absicht, sondern Unkenntnis der dogmatischen Termino-

1) That it was prepared by Melanchthon, there can be scarcely a doubt (l. c. p. 5).

2) Auch die Übersetzung der Galaterstelle im Art. II, Anm. 8: *ab una muliere natum* ist hier anzuführen.

logie hinter jener Formel zu suchen haben. Jedenfalls aber gilt das von dem merkwürdigen Ausdruck, welchen die Übersetzung zur Bezeichnung des Predigtamtes gebraucht: Art. VII, Anm. 5. Für den Theologen würde es allerdings nicht in erster Linie ein officium praedicatoris, sondern ein ministerium verbi sein. Wenn aber der Übersetzer gar redet von einem officium verbi, quod ex ore procedit, so ist deutlich, daß er von dem Interesse am verbum externum im Gegensatz zum verbum internum nichts weiß; derjenige, aus dessen Mund das Wort hervorgeht, scheint nach Anm. 12 sogar Gott zu sein. Ein ähnliches Beispiel theologischer Unbildung bieten die Worte secundum affectionem, Art. XV, Anm. 2, statt des selbstverständlichen iuxta caritatem.

Alles in allem wird man also sagen können, daß es sich bei diesem Bekenntnis des Kurfürsten Johann um eine dürftige, an einigen wenigen Punkten verkürzte Übersetzung der Schwabacher Artikel handelt, die in theologischer Beziehung gar keine Bedeutung hat. Bedeutungsvoll ist nur die Tatsache, daß der Kurfürst von Sachsen noch unmittelbar vor Beginn des Reichstages diese Verhandlungen mit dem Kaiser gehabt hat und daß er diese Verhandlungen mit dem Kaiser heimlich geführt hat. Dazu wird man dann vielleicht aus der Beschaffenheit der Übersetzung, an der Theologen jedenfalls nicht beteiligt gewesen sind, den Schluß ziehen dürfen, daß diese Verhandlungen mit dem Kaiser auch vor den Theologen geheim gehalten worden sind.

### Primus Articulus.

Quod firmiter et unanimiter teneatur et <sup>1)</sup> doceatur solum unum et <sup>1)</sup> verum Deum esse Creatorem coeli et terrae ita quod in sola illa vera et divina essentia tres differentes personae existant videlicet Deus pater, Deus filius et <sup>1)</sup> Deus Spiritus Sanctus, quod filius a patre genitus ab aeterno in aeternum verus et naturalis sit Deus cum patre (— — —) <sup>2)</sup>

1) Die gesperrten Worte finden sich in dem Frickschen Texte und fehlen bei Luther. Die edigen Klammern weisen auf Abweichungen vom Frickschen Text hin.

2) Infolge eines leicht zu verstehenden Fehlers des Abschreibers ist hier



et filio, sicut haec omnia cum Sacra <sup>1)</sup> Scriptura dilucide et sufficienter probari possunt veluti Johannis primo: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est <sup>1)</sup> etc. Et Mathei ultimo: Itē docete omnes gentes: et baptizate eas in nomine patris et filii et Spiritus sancti et alia similia precipue in Evangelio S. Joannis expressa.

### Secundus Articulus.

Quod solus Dei filius verus homo factus et <sup>2)</sup> ab intemerata <sup>3)</sup> virgine Maria natus fuerit cum anima et corpore perfectus: et non quod pater aut Spiritus Sanctus homo factus fuerit: Quemadmodum heretici patripassiani [sive Moeticiani] <sup>4)</sup> docuerunt: Item quod filius non tantummodo corpus sine anima susceperit uti in errore Photinianorum patet cum saepius in Evangelio de anima sua dixerit ut alibi: Tristis est anima mea usque ad mortem: quod autem filius <sup>6)</sup> homo factus sit clare constat Johannis primo: et Verbum caro factum est: et ad Galatas tertio <sup>6)</sup>: [et] <sup>7)</sup> cum tempus completum esset, misit Deus filium suum ab una muliere natum <sup>8)</sup> etc.

die Aussage über den hl. Geist ausgefallen. Im deutschen Text heißt es: „Das der son von dem vatter geporn von ewikait zu ewikait rechter natürlicher got sey mit dem vatter vnd der heilig geist, bede vom vatter vnd son ist, auch von ewikait zu ewikait rechter natürlicher got sey mit dem vatter vnd son.“

1) Die gesperrten Worte finden sich in dem Frickschen Texte und fehlen bei Luther.

2) Luther: „empfangen von dem heiligen Geist“.

3) unbestekt.

4) Dieser merkwürdige Zusatz, der zweifellos auf die Anhänger des Noët hinweisen soll, kommt ganz allein auf Rechnung des Urhebers der obigen Übersetzung. In den deutschen Texten findet er sich nirgends.

5) Frid, Luther, Chyträus: „Gott der Sun“; Kolbe: „gottes Sun“.

6) Versehen des deutschen Textes; Luther hat: Gal. 4.

7) Wohl bloßes Versehen.

8) Die gesperrten Worte fehlen bei Luther; im Frickschen Texte steht statt des „etc.“ noch: „Vnder das geseß gethon“.

**Tertius.**

Quod idem Dei filius verus Deus et homo Jesus Christus sit atque <sup>1)</sup> unica <sup>2)</sup> et individua persona pro nobis mortalibus: passus, crucifixus, mortuus, sepultus, et qui Tertia die resurrexit a morte, ascendit ad coelos, sedens ad dexteram Dei ac dominus omnium creaturarum etc. <sup>3)</sup>.

**Quartus.**

Quod peccatum originale habeat naturam veri peccati et non defectus tantum, aut vicium existat, sed tale sit peccatum, per quod omnes homines ab Adamo descendentes, damnarentur et a Deo in aeternum separarentur, nisi Christus Jesus pro nobis tam hoc quam omnia peccata ex eo sequentia in se recepisset et pro iis per passionem suam satisfecisset eaque sustulisset et in totum delevisset in se ipso sicut in psalmo quinquagesimo et ad Romanos sexto <sup>4)</sup> de huiusmodi peccatis expresse scriptum est.

**Quintus.**

Et quia omnes homines peccatores ac peccato mortique et diabolo obnoxios esse [constat] <sup>5)</sup> impossibile est: ut homo viribus suis: vel cum bonis operibus se eruat ex illis ut

1) Der Übersetzer hat offenbar die Konstruktion nicht begriffen. Es müsste heißen: quod idem Jesus Christus sit unica et individua persona, qui pro nobis mortalibus passus, crucifixus, mortuus, sepultus est, tertia die resurrexit etc.

2) Richtiger: una; vgl. Augustana, Art I: „ein einig göttlich Wesen“ = una essentia divina; so hier: „ain ainige unzertrennliche Person“ = una persona individua.

3) Es fehlen hier folgende Sätze des deutschen Textes: „also das man nicht glauben noch lern soll das Jesus Christus als der Mensch oder die Menschheit für vns gelitten hab sondern also, weil got vnd Mensch hie nit zwo personen sondern ain vntrennliche person ist, soll man halten vnd lern das got vnd Mensch, oder gottes Son warhafftig für vns gelitten hat, wie paul Ro: 8 spricht got hat seins ainigen sons nit verschonet, sonder für vns alle dahin gegeben, corinth. 2 hetten sie es erkant sie hetten den herrn der ern nit gekreuzigt vnd dergleichen sprich mehr.“

4) Versetzen des Übersetzers.

5) Zusatz des Übersetzers.

iterum rectificetur aut probus efficiatur<sup>1)</sup>: sequere etiam non potest parare vel aptare ad iustitiam: Immo vero quanto magis sibi proponit seipsum ex iis eximere res ejus eo deterior redditur: Haec est autem unica via ad iustitiam et redemptionem a peccato et morte quando sine ullo merito aut opere creditur in filium Dei pro nobis passum etc. Haec fides est iustitia nostra: quam quidem fidem Deus pro recta et sancta vult reputari et teneri<sup>2)</sup>, omniaque peccata remissa et subinde vitam aeternam esse donatam hominibus, qui hanc fidem in filium Dei habent, quod propter filium suum gratiam habeant et filii sint in regno suo, et est<sup>3)</sup>, prout haec omnia Beatus Paulus et Johannes in Evangelio<sup>4)</sup> habunde demonstrarunt: et ad Romanos decimo: corde creditur ad iustitiam: et ad Romanos quarto: fides eorum imputatur eis ad iustitiam<sup>5)</sup>, et Joannes tertio: omnes qui in filium credunt non peribunt: sed habebunt vitam aeternam.

### Sextus.

Quod fides haec non sit opus humanum neque ex viribus nostris possibilis: sed quod sit opus Dei et donum quod Spiritus Sanctus per Christum datus, in nobis operetur: et haec fides dummodo non sit inanis opinio aut obscuritas vel obtenebratio<sup>6)</sup> cordis: qualem falso credentes habent: sed potius

1) Deutsch: „damit er wider gerecht vnd from werd.“

2) Hier liegt offenbar ein Mißverständnis des Übersetzers vor. Im Friedschens Text heißt es: „den got will für recht from vnd heilig rechnen vnd halten, alle sunde vergeben vnd ewigs leben geschenkt haben, allen die sollichen glauben an seinen son haben.“ Das am Anfang stehende „den“ ist also nicht das Relativum, sondern die Konjunktion „denn“. So auch Luther.

3) Versehen, statt: „etc.“

4) Fried: „in seinem evangelio“; Luther: „in seinen Episteln“; Chyträus: „in jren Schriften“.

5) Siehe S. 462, Anm. 1.

6) „weil er nit ain plosser won oder tündel des hertzens ist“; Luther: „ein loser Bahn oder Dündel des Hertzens“. Das Wort „Dündel“ ist offenbar dem Übersetzer sehr schwierig gewesen.

sit vigor novus, vividus et efficax <sup>1)</sup> multum fructificat, semper agit bene apud Deum <sup>2)</sup>, laudando, gratias agendo, orando, praedicando, et docendo, et erga proximum amando illum et ei serviendo: auxiliando, consulendo, dando et <sup>3)</sup> sustinendo varia mala, usque ad vitae finem <sup>4)</sup>).

### Septimus.

Ad assequendam autem vel dandam nobis mortalibus hanc fidem Deus constituit officium praedicatoris vel verbi quod ex ore procedit <sup>5)</sup>: Nempe Evangelium per quod hanc fidem et suam potentiam: ac utilitatem et fructum <sup>6)</sup> illorum <sup>7)</sup> annuntiari sinit <sup>8)</sup>: et per hoc quasi per medium dat fidem cum Sancto Spiritu quomodo et ubi voluerit <sup>9)</sup>: Alia non est via, modus, nec medium habendi <sup>10)</sup> fidem. Nunc <sup>11)</sup> cogitationes extra verbum oris illius <sup>12)</sup> utcumque sanctae et bonae appareant, mera tamen mendacia sunt et errores.

1) Die Konstruktion ist folgendermaßen zu verbeutlichen: et haec fides (dummodo non sit inanis opinio, sed potius sit vigor novus, vividus et efficax) multum fructificat.

2) Zu beachten ist die sorgfältige Unterscheidung des agere bene apud Deum und erga proximum.

3) Luther: „geben und leihen und leihen“. Die Fortlassung der mittleren Worte im Griechischen Text ist wohl Flüchtigkeitsfehler.

4) Luther: „etc.“

5) Zu beachten ist die merkwürdige Übersetzung! Deutsch: „das Predigtamt oder mündlich Wort“. In der Augustana Art. V lautet der deutsche Text fast genau so wie in den Schwabacher Artikeln, und der lateinische Text: ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. In demselben Artikel ist nachher die Rede von dem verbum externum.

6) Fried: „frumen“; alle übrigen: „fruchten“.

7) Mißverständnis des Übersetzers. Luther: „solchen Glauben und seine Macht, Nutz und Frucht“.

8) Man beachte den lateinischen Ausdruck!

9) Augustana: ubi et quando visum est Deo.

10) Luther: „den Glauben zu bekommen“.

11) Versehen: nunc statt nam.

12) Der Genitiv illius ist ein Beweis dafür, daß der Übersetzer den Ausdruck „mündliches Wort“ nicht verstanden hat.

### Octavus.

Iuxta <sup>1)</sup> hoc verbum oris Deus etiam instituit signa aliquot exteriora quae sacramenta dicuntur: Baptismi scilicet, et Eucharistiae, per quae Deus iuxta <sup>2)</sup> idem verbum largitur <sup>3)</sup> fidem et spiritum suum et omnes confortat illius cupidos.

### Nonus.

Quod primum signum sive sacramentum baptismi in duobus consistit <sup>4)</sup> videlicet in aqua et verbo Dei, vel quod aqua baptizetur: et verba Dei dicantur: et quod non sit simplex [aut pura] <sup>5)</sup> aqua vel ablutio sicut Anabaptiste docent, sed potius cum illi <sup>6)</sup> insint verba Dei et baptismus ille verbo Dei fulcitus sit: Res ideo est vivida, sancta et efficax; et ut Paulus ait ad Titum tertio: et Ephesos quarto <sup>7)</sup>: Lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti etc. <sup>8)</sup>. Et quod hic baptismus infantibus etiam sit comunicandus <sup>9)</sup> verba autem Dei in quibus baptismus consistit haec sunt: Item et baptizatae <sup>10)</sup> in nomine patris et filio <sup>11)</sup> et Spiritus Sancti. Mathei

1) Deutsch: „Bei und Neben solchen mündlichen wortt“.

2) „neben dem wort“.

3) „anbeut und gibt“; in der Übersetzung fehlen die Worte: offert et.

4) Hinsichtlich des Ausdrucks ist zu vergleichen: Augustana Art. XII: constat autem poenitentia proprie his duabus partibus.

5) Zusatz des Übersetzers.

6) Richard will hier einen Fehler bemerken: „illi for illa the ablative feminine in agreement with aqua“ (S. 14). Inbessen diese Korrektur ist unrichtig, da „cum“ nicht Präposition ist, sondern als Konjunktion zu den beiden folgenden Konjunktiven gehört. Der deutsche Text zeigt, daß hier die Übersetzung durchaus in Ordnung ist. Vgl. Luther: „weil Gottes Wort dabei ist, und sie auf Gottes Wort gegründet, so ist es ein heilig, lebendig, kräftig Ding!“

7) Versehen des Übersetzers; deutsch: „Eph. 5“.

8) „etc.“ fehlt bei Chyträus.

9) Deutsch: „zu reichen und mitzuteilen“; in der Übersetzung fehlen die Worte: offerendus et.

10) Ite et baptizate, vgl. Richard, S. 14.

11) filio statt filii.

ultimo. Et <sup>1)</sup> qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit haec oportet credere <sup>2)</sup>).

### Decimus.

Quod Eucharistia sive sacramentum altaris etiam in duobus consistit: Nempe quod vere et substantialiter in pane et vino praesens sit verum corpus et sanguis Christi, secundum verba ipsa <sup>3)</sup> hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, et quod nequaquam sit panis et vinum, tamen <sup>4)</sup> sicut alia pars nunc asserit: Haec verba similiter requiruntur <sup>5)</sup> et asserunt <sup>6)</sup> fidem quam in omnibus iis exercent qui sacramentum illud petunt et non contra ipsum agunt: quemadmodum et baptismus etiam fidem imbuat et concedit, si credatur <sup>7)</sup>).

### Undecimus <sup>8)</sup>).

Nullum esse dubium quin sit et maneat in Terra una Sancta Catholica Ecclesia usque in finem saeculi juxta verba Christi Mathei ultimo: Ecce apud vos sum usque in finem saeculi: Haec autem Ecclesia non nisi ex Christi fidelibus

1) Angabe der Stelle fehlt im Friedsch'schen Text, auch bei Luther: „Marc. 16“.

2) Genaue Übersetzung des Friedsch'schen Textes; bei Luther: „wer glaubt zc. Da muß man glauben“; bei Chyträus bloß: „Wer gläubet vnd getaufft wirdt, zc.“

3) „laut der wort Christi“; also wohl besser: secundum verba ipsius.

4) quod nequaquam sit panis et vinum tantum, sicut alia pars nunc asserit.

5) requirunt, vgl. Richard, S. 14.

6) Statt as-serunt muß es zweifellos asserunt heißen.

7) „gleich wie die tauf auch den glauben bringt vnd gibt so man jr beget“.

8) Hier ist der Artikel von der Beichte ausgelassen. Bei Luther lautet derselbe in sachlicher Übereinstimmung mit dem Friedsch'schen Text folgendermaßen: „Daß die heimliche Beicht nicht soll erzwungen werden mit Gesetzen, so wenig als die Tauf, Sacrament, Evangelion sollen erzwungen sein; sondern frei: doch daß man wisse, wie gar tröstlich und heilsam, nützlich und gut sie sei den betrübten oder irrigen Gewissen, dieweil darinnen die Absolution, das ist, Gottes Wort und Urtheil gesprochen wird, dadurch das Gewissen los und zu frieden wird von seinem Bekümmerniß; sei auch nicht noth alle Sünd zu zählen; man mag aber anzeigen die, so das Herz beissen und unnützig machen zc.“

constat, qui suprascriptos articulos tenent <sup>1)</sup>, credunt et docent et propter ipsos a mundo persecuntur et martirizantur. Nam ubi predicatur Evangelium et rectus usus est sacramentorum: haec est Sancta Christi fidelium Ecclesia que non est obnoxia legibus et exterioribus apparatus neque etiam locis, temporibus, personis et moribus <sup>2)</sup> astringitur.

### Duodecimus.

Quod Dominus Noster Jesus Christus in die novissimo veniet ad iudicandum vivos et mortuos, et liberandum fideles suos ab omni malo et deducendum eosdem ad vitam aeternam et ad puniendum infideles ac impios et damnandum eosdem una cum diabolis in Inferno in perpetuum <sup>3)</sup>.

### Tertius decimus.

Et donec dies iudicii Dei veniat omnisque potestas et dominium tollatur quod pareatur superioritati seculari eaque honoretur tamquam status a Deo ordinatus ad defensionem bonorum et castigationem malorum et quod hunc statum Christianus aliquis si ad eundem rite vocatus fuerit sine dauno <sup>4)</sup> et periculo fidei et salutis suae bene gerere et in eo servire possit. Roman. tertio decimo: Primae Petri tertio <sup>5)</sup>.

### Quartus decimus <sup>6)</sup>.

Quod Canon Missae <sup>7)</sup> qui hucusque loco oblationis et operis

1) tenent fehlt im Frid'schen Text.

2) Frid: „gepeu“; alle übrigen: „Geberbe“.

3) Luther und Chyträus: „etc.“

4) sine dauno statt sine damno, vgl. Richard, S. 14.

5) Vgl. S. 462 die erste Anmerkung.

6) Hier ist der Artikel von der Ehelosigkeit der Priester ausgelassen. Bei Luther lautet derselbe in sachlicher Übereinstimmung mit dem Frid'schen Text folgendermaßen: „Aus dem allen folget, daß die Lehre, so den Priestern und Geistlichen die Ehe, und ingemein hin Fleisch und Speise verbeut, sampt allerlei Klosterleben und Gelübden, weil man daburch Gnade und Seelen Seligkeit sucht und meinet, und nicht frei läffet, ettel verdampfte Teufelslehre sei, wie es St. Paul 1. Tim. 4, 3 nennet, so doch allein Christus der einige Weg ist zu der Gnaden und Seelen Seligkeit.“

7) Deutsch: „Daß für allen Creueln die Messen“ u. s. w.

quo alter alteri gratiam impetraret habitus est deleatur: et quod loco missae divina ordinatio servetur in qua sacramentum corporis et sanguinis Christi sub utraque specie: unicuique super fidem suam et ad intellectum suum proprium <sup>1)</sup> ministratur.

### Quintus decimus.

Quod ceremoniae Ecclesiae quae verbo Dei repugnant etiam aboleantur, reliquarum vero usus sit liber secundum affectionem <sup>2)</sup> ne sine causa detur occasio offenculi et per hoc publica pax sine necessitate perturbetur et labefactetur <sup>3)</sup>.

### 3.

## Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schloffer.

Von

Lic. R. Otto, Privatdozenten in Göttingen.

Wie alle großen Erscheinungen auf geistigem Gebiete, auch die originalsten und singulärsten ihre „Vorläufer“ haben, ihren „Schatten“ vorauswerfen, ihre „Vorspiele“ haben, so auch Schleiermachers Reden. Und wie anderswo, so ist es auch bei ihnen dienlich, solche Vorspiele zu kennen, nicht um abzuleiten und aufzulösen in schon Dagewesenes, sondern um ihren all-

1) Deutsch: „einem Jeglichen auf seinen Glauben, und zu seiner eigenen Nothdurft“.

2) „derselbigen zu gebrauchen oder nicht, nach der Liebe“. Der Ausdruck secundum affectionem ist durchaus unzutreffend.

3) „damit man nicht ohn Ursach leichtfertige Ärgernis gebe oder gemeinen Frieden ohn Noth betrübe“. Luther außerdem noch: „etc.“



gemeinen geschichtlichen Zusammenhang zu sehen, aus demselben sowohl ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit wie ihre Originalität gegenüber der Zeitgeschichte zu verstehen, wie auch sie im ganzen und einzelnen aus Analogie, Gegensatz, zeitgeschichtlichem Verständnis der Termini u. s. w. richtig zu eregesieren. Die „Reden“ nun gingen hervor aus dem Gegensatz zu der Deutung der Religion durch die Aufklärung und speziell zu der Kantischen Deutung. Sie waren nicht aus ihm entstanden und geboren, aber durch ihn aus Schleiermachers Seele und persönlichem Erleben entbunden, und dieser Gegensatz gibt seinen Ausführungen gewisse besondere Inhalte, Orientierungspunkte und Richtlinien, Formulierungen und Termini. Deswegen sind zu seinem Verständnis besonders die Parallelen und Vorspiele interessant und wichtig, die durch den gleichen Gegensatz bestimmt waren. Unter ihnen sind die Jacobi, Herder, Hamann bekannt genug. Ziemlich unbekannt scheint J. G. Schloffer zu sein, obwohl ihn Kant einer eigenen Polemik gewürdigt hat. Allerdings ist er auch neben jenen drei verschwindend, aber dadurch, daß sich bei ihm auf niederem Niveau, in engeren Grenzen, mit unzulänglichen Mitteln doch ähnliches regt dem, was in den „Reden“ voll in die Erscheinung tritt, lehrreich genug für die Stimmung, die aus der Reaktion gegen die Einseitigkeiten und Vergewaltigungen des Gemütes durch das Kantische Denken geboren wurde, die bei Schleiermacher so vieles erklärt und in ihm einen Interpreten großen Stieles gewinnt. Für diese Stimmung und für das Durchschnittsempfinden antikantischer Kreise seiner Zeit und der Zeit vor Schleiermacher ist er ein anschaulicher Typus. Und gerade das Laienhafte, Unsystematische seiner Polemik und seiner Termini ist uns dabei interessant, nämlich für die Genesis der Terminologie Schleiermachers. Sie sind bei Schloffer zum Teil das als Rohmaterial und Ausdruck naiver Redeform, was bei Schleiermacher auf dem Wege ist, eine schulmäßige Terminologie zu werden. Schloffer war Schwager Goethe's, Jurist, Politiker und Freund Jacobi's — der ihm 1792 seinen Altvater widmete — dazu philosophierender Schöngeist. Teils aus politischen, teils aus klassischen, teils aus philosophischen Interessen übersetzte er 1795

Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution <sup>1)</sup>, gab eine Einleitung und Anmerkungen dazu und verherrlichte in beiden die platonische Philosophie, indem er dabei zugleich die Kantische angriff. — Zwei Schulen der Philosophie — so führt er in der Einleitung aus — stehen heute in Geltung (die rationalistische, speziell die Kantische, und die empiristisch = sensualistische meint er). Beide sind einseitig, darum beide falsch und zu überwinden durch Platos Gedanken. Ihr Fehler ist, daß sie vom Menschen nicht als ganzem nach der einheitlichen und zusammengehörigen Doppelheit seines Wesens ausgehen, sondern ihn halbieren und ihn entweder nur als Vernunftmenschen oder nur als Sinnenwesen gelten lassen. Die erste Schule glaubt der Allmacht und Souveränität der Vernunft, beduziert ihr System und ihre Maximen aus rein rationalen Prinzipien, schaltet alle Offenbarung und alles Historische aus, entfremdet sich dadurch aller realen Wirklichkeit und buhlt in ihren Idealen mit ätherischen Gestalten, die weder Fleisch noch Knochen haben. Die andere kennt nur Empfindung als Prinzip des Erkennens und Egoismus als Prinzip des Handelns und ihr Ende muß die Anarchie der ungebundenen Sinnlichkeit sein. Die Wahrheit liegt in einer rechten Synthese beider, die den ganzen Menschen vor Augen nimmt und von ihm ausgeht. Platos Briefe sollen eine solche Philosophie zeigen. — Die hier beginnende Polemik spitzt sich dann zu in der langen Auseinandersetzung auf S. 180 ff. Anm. Die kritische Philosophie Kants ist eine Philosophie, die die Vernunft nicht reinigt, sondern entmannt. Aus lauter Sorge vor einschleichenden empirischen Verunreinigungen und für ihre Grundsätze und Begriffe a priori und für a priori Gewissenheit löst sie alle Realität auf, schneidet den denkenden Menschen von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit sich fortreisenden

---

1) J. G. Schloffer, Platos Briefe nebst einer hist. Einl. und Anm. Königsberg 1794. — Vgl. F. S. Jacobi, Werke, 1812, Bd. I, S. 1. Und Jacobi's „Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist“. An J. G. Schloffer, 1788. Eine Schrift, charakteristisch für den „moderantistischen“ Standpunkt beider Männer.

Schöpfung gänzlich ab, kritisiert beinahe alle Wirklichkeit hinweg und sublimiert die Tugend so metaphysisch, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist. Dagegen verteidigt Schloffer die Notwendigkeit und Zulänglichkeit der Erkenntnis a posteriori aus Schlüssen der Analogie und der Wahrscheinlichkeit. Ausgangspunkt unseres Denkens und Erkennens müssen die in uns selber liegenden ersten wirkenden Prinzipien sein. Durch unmittelbare Anschauung sind sie uns faßbar. Und ebenso auch unser „Reiden“. Durch einen analogischen Schluß kommen wir von beiden aus auf die Objekte außer uns<sup>1)</sup>, haben dann in und an ihnen allerdings nicht das innere Heiligtum der Wahrheit selber erreicht, aber sind doch im Vorhause und haben von ihr also soviel wie nötig ist, um den Dienst unserer Priesterschaft auszuüben. Die Wahrheit, die wir nicht erreichen, „ahnen“ wir doch, und das ist alles, was Philosophie leisten kann und braucht. (S. 191) „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröte zeichnen, die Sonne muß geahndet werden“<sup>2)</sup>. Seine Polemik unterstützt er, indem er im Texte der Platonischen Briefe selber Stellen groß druckt, die aggressiven Charakter tragen und von Unmittelbarkeit des Erkennens reden. (S. 178) „Von anderen Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des Feuers, ein Licht an, das dann zehrt aus sich selber.“ Oder (S. 87) „Da spricht die Seele von dem, was . . .“ Zur letzten Stelle bemerkt er (S. 90, Anm.), angreifend: „In unsren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt und getan wird, für Schwärmerei zu gelten.“

Diese mehr Ausfälle als Angriffe, mehr Einfälle als fundierte Gedanken, versteckt in Anmerkungen, kaum weiter ausgeführt, als in den obigen Zitaten angegeben ist, nahm Kant ernst genug, um

1) Bei Schleiermacher durch die „Phantasie“ vom Selbstbewußtsein aus Reden I, 129.

2) Vgl. Schleiermachers Gedanken: Der letzte Grund der Dinge ist nicht zu erreichen weder im Denken noch im Wollen, aber er ist gegenwärtig im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“, im Gefühl.

ihnen eine eigene umständliche Polemik zu widmen. Dabei faßt er sie fester, als ihr Urheber es noch selber getan hat und läßt, was sich bei ihm eigentlich nur andeutet, deutlich heraustreten, um es abzufertigen. Das Interessanteste an dieser Polemik ist, daß, wenn man sich eine Entgegnung Kants auf die „Neben“ konstruieren wollte, man es nach dieser Polemik tun müßte und könnte. Bei nicht ganz scharfem Hinhören könnte man auf Strecken hinaus glauben, mutatis mutandis eine Polemik gegen Grundanschauungen der Schleiermacherschen Neben zu vernehmen und gegen die um und mit Schleiermacher aufstrebende, aus Kant wachsende und gleichzeitig gegen ihn reagierende Sinnesrichtung der genialischen, intuitiven und romantischen jungen Generation. Sie erschien in der Berliner Wochenschrift im Mai 1796 unter dem feinen sarkastischen Titel: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“<sup>1)</sup>. Kant faßt sogleich die Ausdrücke heraus und nagelt sie fest, die vorläufig noch garnicht streng geprägt, doch schon für die andere Denkweise charakteristisch sind und später die Schibboleth des Kampfes werden sollen: das „unmittelbar Anschauen“, das „Fühlen“, die „Selbstanschauung“, das „Ahnen“ u. a. m. Mit ihnen philosophieren ist vornehmes, genialisches Philosophieren, Philosophieren per inspirationem, aus dem inneren Orakel der Intuition und des höheren Gefühls mit Mystik und Poesie. (Welche Prophezeiung auf die kommende Periode, die alle diese Charakteristika als ihr zugehörig anerkannte, aber darin gerade die Legitimation ihres Philosophierens sah!) Die nicht „vornehme“, die schulmäßige, die arbeitende Philosophie kennt nur den Weg zur Erkenntnis, der durch Auflösen und Zusammensetzen von Begriffen nach Prinzipien (S. 125) hindurchgeht und vom diskursiven Denken geleistet wird. Zwar eine bessere Erkenntnis wäre die durch intellektuelle Anschauung, die ihren Gegenstand unmittelbar auf einmal faßt und darstellt (S. 126); durch sie würde ein mühe- und arbeitsloses „vornehmes“ Philosophieren möglich sein,

1) Schlosser druckt sie in seiner Gegenschrift mit ab. Da zu dem ganzen Handel diese doch verglichen werden müßte, so wurden aus ihr die Seitenzahlen angegeben.

das auf das schulmäßig sich mühende Herabsehen könnte, wie der schweifende Zungue auf den arbeitenden Buräten und der faule Russe auf den fleißigen Deutschen. Die neue Schule meint im Besitze solcher Anschauung zu sein, geniemäßig, durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres die Grundlage des Erkennens zu gewinnen (S. 127) und als Philosophen der Anschauung einfach das Orakel in sich selbst anhören und genießen zu können (ibid.). Und lehrreich ist nun, daß dieses alles für Kant auch so gleich identisch ist mit „durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophieren“ (S. 138. 156). (Dies glaube man aber um so eher tun zu dürfen, als solches Gefühl angeblich nicht bloß subjektiv, in mir, sei, sondern einem jeden angesonnen werden könne, das mithin auch objektiv und als Erkenntnisstück vernünftigste und als Anschauung [Auffassung des Gegenstandes selbst] gelte.) Und weiter: man setze neben den bisherigen drei Stufen des Fürwahrhaltens, dem Wissen, Glauben, Meinen noch eine vierte: die „Ahnung des Übersinnlichen“ (S. 143), das aber heißt mit der Philosophie aufhören und die „Köpfe zur Schwärmerei“ verstimmen. — Deutlich fühlt Kant die ihm entgegengesetzte, so gründlich verschiedene Denkweise und gönnt ihr nicht das kleinste Entgegenkommen. Gerade auch in Sachen der Religion nicht: Unerbittlich weist er die unmittelbare gefühlsmäßige Beziehung auf das „Übersinnliche“ zurück. „Gefühl“ im allgemeinen ist überhaupt nur „empirisch“ und „pathologisch“, als solches am wenigsten geeignet für „den Übergang zum Übersinnlichen“. Der letztere soll sich vollziehen allein in der Form des Postulates vom sittlichen Bewußtsein aus. (S. 163.) Hier gibt es ein „höheres“ Gefühl, aber nicht im Sinne jener: es ist das Gefühl der Achtung gegen die Pflicht. Und es ist nicht unmittelbar, sondern abhängig von Erkenntnis, nämlich der der praktischen Vernunft. Die Autorität Platos bewegt ihn nicht und die großgedruckten Stellen seiner Briefe, durch die er sich wirklich reizen läßt, sind ihm nur Beweis, daß Plato Mystagog war, ja oben-drein noch „Klubbist“ (S. 143), da er seine höhere mythische Weisheit nur Auserwählten gönne und der gemeinen Masse vorenthalte. — Wie anschaulich wird aus dieser Kontroverse der

Gegensatz Kantischen Sinnes gegen den heranziehenden neuen, wie anschaulich auch seine Stärke und seine Schranke. Und zugleich, wie blickt man hinein in das, was man in damaliger Zeit mit Anschauen, Empfinden, Fühlen, Unmittelbarkeit, mit Ahnen des Unendlichen, mystischem Sinne u. s. w. meinte und versocht.

Schlosser antwortete 1797 in einem animosen „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte“. Der Ton desselben ist so unziemlich, wie seine Argumentation, systematische Gestaltung und Verteidigung seiner Ideen Kants Können und Methode gegenüber völlig inferior ist. Doch ist auch hier manches als Präludium späterer reiferer Gegner Kants interessant. Wenn er eintritt für den „Menscheninn“, nämlich das normale, aber unphilosophische Denken, das bei Kant ganz ausscheiden müsse vor dem philosophischen Erkennen, und wenn er Meinen und Glauben als Vorstufen des Wissens, Wahrscheinlichkeit als Übergang zur Gewißheit verteidigt (11, 33, 39), so ist dies ähnlich, wie wenn Schleiermachers Dialektik später das Wissen als immer nur werdendes und das philosophische Wissen als aus dem populären werdend beschreibt. Das Aufsteigen zum Übersinnlichen auf der Brücke des Postulates wird zurückgewiesen. „Wie kann je ein Postulat, selbst auf Apollos Lippen, ein Gesang werden, der bis in dein Herz überginge“ (25). Verächtlich ist, der sich so seinen Gott „selbst macht“ (14), zurückzuweisen eine Philosophie, die alle Ahnungen, Ausblicke auf das Unsinliche, den Genius, die Dichtkunst, das Feuer der Andacht, das geheime Gebet, die Grazie der Seele verlösche (24). Hin und her tritt er der geschichtslosen rein aus rationalen Prinzipien deduzierenden Methode Kants entgegen und streitet für die Geltung des Geschichtlichen auf dem Gebiete des Religiösen (vgl. 37). Ein besonderes auffallendes „Vorspuken“ späterer Ideen und Termini ist die Partie über berechtigten „Mystizismus“ auf S. 67. Es klingt wie ein Satz aus den „Reden“, wenn es heißt: „Mystizismus ruhet auf einer eigenen Anschauung des Übersinnlichen“. „Wer wagt zu behaupten, daß, weil er einer solchen Anschauung nicht fähig ist, auch kein anderer Mensch sie haben könne.“ (Vgl. S. 69: „... durch innere Anschauung erweckt,

Weisheit und Tugend zu lehren“.) Auch „Universum“ findet sich natürlich gelegentlich, doch — ebenso wie bei Hemsterhuis oder anderen Zeitgenossen — ohne den signifikanten Sinn, den die „Reden“ mit dem Worte verbinden. Vgl. S. 27: Der Übergang vom Universum des Seins zu dem des Denkens sei anders nicht möglich als durch Erscheinungen, und S. 73, wo aus der Ordnung des Universums auf ein ordnendes Wesen geschlossen werden soll. —

Es ist wahrscheinlich, daß Schleiermacher Schloffer gekannt hat. Der eine Platonverehrer und Übersetzer wird um den anderen gemußt haben. Und jedenfalls würde er ihn aus Kants Polemik in der Berliner Monatschrift gekannt haben. Trotzdem ist es natürlich verkehrt eine „Abhängigkeit“ zu konstruieren. Frappant zwar sind solche Parallelen, wie, daß Mystizismus eine Anschauung des Übersinnlichen sei und dergl. Auch jene Auseinandersetzung über die verschiedenen Schulen der Philosophie, in denen auf der einen Seite sich die Sinnlichen, Genußlüchtigen, Egoisten verteilen, auf der anderen Seite die überfliegenden Idealisten, hühnend mit ätherischen Idealgestalten, aber aller Realität entfremdet, beide das Menschentwesen nur von einer Seite nehmend und Extreme bildend, und über die notwendige Synthese dieser Extreme, die den ganzen Menschen vor Augen nimmt und seine Gegenseiten auf einander bezieht — scheinen sie nicht ganz wiederzukehren in den Ausführungen der „Reden“, S. 7 ff., von den Extremen der Menschheit, die zusammengeschlossen werden sollen, von denen die einen mit unersättlicher Sinnlichkeit auf den Genuß gerichtet sind, und die andern alles mit sich selbst, nämlich mit Vernunft durchdringen wollen, aber in das Ziel überfliegendem Enthusiasmus nur um leere Ideale herumschwärmen: erst wenn jenes durstige an sich ziehen und dieses rege und lebendige selbstverbreiten zusammenkomme zur höheren Einheit, werde das Ideal des Menschen erreicht. Auch die Kürze und Dürftigkeit der Anschauungen bei Schloffer würde noch nicht einen Einfluß ausschließen. Merkte doch Kant schon den höchst dürftigen Glossen der Platoübersetzung die gegensätzliche Art an und ward dadurch aufgeregt. Ebenso leicht konnte ein Gleichgestimmter die

verwandte Art darin finden und durch sie sich anregen lassen. Aber gegenüber der gründlichen Verschiedenheit des Innersten beider Naturen bedeuten selbst alle jene Parallelen doch nur „Zufälligkeiten“. Schloffer bleibt doch immer nur der konservative Modérantist. Und Schleiermachers Gedanken- und Ausdruckswelt ist seiner gegenüber auf einem so viel höheren Niveau, tritt auf mit so viel originaler Kraft und Tiefe und spinnt sich so aus sich selbst, daß ihn von Schloffer lernen zu lassen, lächerlich wäre. Nur eben als „Vorspiel“, und gerade als Beispiel dafür, wie aus ähnlichen Motiven und Reizen auch unabhängig von einander Homologien hervorgehen<sup>1)</sup>, ist er lehrreich. Der gemeinsame Reiz war die Kantische Philosophie. Die Homologien waren, um es zusammenzufassen, folgende Momente — und zwar gerade das Beieinander und Durcheinander dieser Momente bei beiden Männern ist von allen Homologien die interessanteste —: Kampf für Unmittelbarkeit in Anschauung und Gefühl, speziell in Bezug auf das Unendliche, darum Kampf gegen die Postulaten-Religion, Kampf für den ganzen Menschen und gegen seine Vereinfachung als eines Wesens „reiner Vernunft“, darum für das „Pathologische“ und für das Unterphilosophische, Kampf gegen die dualistische Zertrennung der Sphären des Menschen in moralischer Hinsicht, Kampf gegen die rationalistische Unterschätzung und Auflösung des Historischen und „Positiven“, und alles dieses bei beiden getragen und durchsetzt von antiken, speziell von platonischen Impulsen. Lehrreich für die Schleiermachersche Terminologie und ihre Entwicklung, speziell für „Anschauung“ und „Gefühl“ ist, wie schon hier in der Kontroverse zwischen Schloffer und Kant „unmittelbar“, „Erfassen mit einem Schläge“, „Anschauung“ und „Gefühl“ bis zu „Ahnen“, „inneres Drama“, „Vision“, lauter verwandte, und ineinander überlaufende Begriffe sind. Man nimmt die Änderung der Terminologie in den späteren Auflagen der Reden, das Zurücktreten von „Anschauung“ und Betonen von „Gefühl“, bisweilen zu ernsthaft und sucht mehr

1) Eine Erscheinung, die im Geschichtlichen genau so statt hat und beachtet sein will, wie im Physischen, speziell in der Entwicklungsgegeschichte des Lebendigen.



dahinter, als wirklich da ist. Anschauung und Gefühl sind auch in der ersten schon ein Hendiadyoin für ein unmittelbares Erleben und Jungieren der Seele, das neben „Theorie“ und „Praxis“ als ein einheitliches drittes steht. (Die Gründe, die Fuchs in seiner interessanten Untersuchung anführt [„Theol. Stud. u. Krit.“ 1903, 1, S. 71 ff.: Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden] haben gewiß an der Änderung mitgewirkt, und besonders wohl der Wunsch, „Anschauung“ für die philosophische Terminologie frei zu machen. Aber die Hauptsache war doch, daß sich wirklich aus inneren Gründen diese Vereinfachung des Ausdruckes ohne weiteres machen ließ, und der Umstand, daß in der Tat das neben Denken und Tun dritte Gebiet, auf das es Schleiermacher ankam, am besten und begrifflich präzisesten durch „Gefühl“ bezeichnet wurde.)

Als Anhang und Beigabe sei es erlaubt, noch auf ein anderes „Vorpiel“ spezieller Art aufmerksam zu machen. Man hat überlegt, woher Schleiermacher seinen Terminus „Universum“ habe, und man weist hin auf den Gebrauch der Zeit und besonders auf Hemsterhuis. Aber gerade Universum in Schleiermachers Sinn findet sich da nicht. Man redet wie von jeher vom Universum als von diesem Weltall, das durch seine „Zufälligkeit“ zurückschließen lasse auf den notwendigen Grund, durch den es „vielmehr sei als nicht sei und so sei als anders sei“, von diesem Weltall, das durch seine Ordnung, Harmonie, Gesetzmäßigkeit auf den Bildner und Ordner zurückschließen lasse, das als die Summe der seienden Dinge, dadurch daß es „erscheint“, zum „Universum des Denkens“ werde. Aber in der Linie dieser Gedanken liegt nicht, was Schleiermacher meint: das „Universum“ als das selbständig handelnde, fort- und fortwirkende, alles Sein und Geschehen aus seinem Schoße schüttende, Unendliches im Endlichen bergende. Ein „Vorpiel“ zu diesem Schleiermacherschen Universum könnte man viel eher an einer ganz anderen Stelle suchen. 1789 veröffentlichte Jacobi in der 2. Auflage seines „Über die Lehre des Spinoza“ (von 1785) als „erste Beilage“ einen Auszug aus Giordano

Brunos Traktat „von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“<sup>1)</sup>. Ursache, Prinzip und „Eines“ (alle drei Titel, der letzte besonders, gelten auch von Schleiermachers Universum) sind hier das „Universum“. Das ganze Buch ist wie die „Reden“ in ihrer Weise so in seiner Weise ein Panegyrikus auf das Universum, das alles trägt, alles schafft, alles in allem ist, „die un erzeugte Natur, die alles, was sie sein kann, in der That und auf einmal ist“, das durchaus und schlechterdings tätige Vermögen. Eins, unendlich, unvergleichbar, schlechterdings einzig, das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit beruhend auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt<sup>2)</sup>. „Was Obem hat erhebe sich zum Preise des Höhen, Mächtigen, des allein Guten und Wahren, zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Prinzip, Eins und Alles ist (scl. des Universums)“ u. s. w. Was von dem allen könnte Schleiermacher nicht von seinem Universum sofort ebenso sagen, vielmehr was davon hat er nicht wirklich gesagt! Daß er Bruno gelesen hat, ist fast sicher, denn er hat die Sätze des Spinoza im gleichen Buche Jacobis nicht nur gelesen, sondern gründlich studiert. Ist hier also vielleicht mehr als bloßes zufälliges

1) Vgl. F. S. Jacobi, Werke. 1819, IV, 2,

2) Vgl. noch S. 38: „Das Universum begreift nicht allein alles Dasein sondern auch alle Weisen des Daseins in sich; das ist alles was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf schlechterdings einfache Weise.“ Und die frappante Stelle, S. 38: „Es ist auch das Wesen des Weltalles im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem einzelnen Dinge, welche von uns als Teile desselben angesehen werden, gegenwärtig.“ Man könnte die Plätze angeben, wo in den „Reden“ solche Sätze stehen könnten. — In Bruno's Universum steckt übrigens der Schluß von Platos Timäus und dessen feierlicher Lobpreis des Universums („κόσμος“ „ουρανός“) als des θεός αισθητός, μέγιστος και ἀριστος κάλλιστός τε και τελεώτατος εἰς ουρανός οὐδε μονογενής ὢν. Und außerdem das Universum des Parmenides (von dem auch das des Timäus stammt):

„ἀγένητον . . . ἀνώλεθρον . . .

„οὔλον μονογενές τε και ἀτρεμές ἢ ἀτέλειστον

„ἐν ἑννεχές . . . . .

„οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον“,

über welches das Kap. II von Bruno's Traktat nur eine erbauliche Aus- und Weiterführung ist. Stammte Schleiermachers Universum aus Bruno, so hätte es alte und erlauchte Ahnen. Aber es stammt nicht daher.

„Vorspiel“, ist hier Abhängigkeit gegeben? Ganz gewiß noch viel weniger als oben! Brunos naturalistisch-ästhetischer Pantheismus interessiert ihn so wenig, daß er sich überhaupt nicht mit ihm auseinandersetzt: er, der in Jacobi's Spinoza jede Zeile aufarbeitet und in ihn tiefer eindringt als Jacobi selber. Der Terminus *Universum* gab sich für Schleiermachers durchaus originale Grundkonzeption weder aus Hemsterhuis noch aus Bruno, sondern von selber. Er wollte reden von jenem großen Gesamtsein und noch mehr Gesamtgeschehen, jenem Zusammenhange physischer Wirklichkeiten und geschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen, der alles Einzeldasein trägt, gestaltet, aus sich hervortreibt, der Gegenstand unserer theoretischen Durchbringung und unserer praktischen Mitarbeit und Beeinflussung ist, der aber zugleich als Ganzes und nach seinen ihm zum Grunde liegenden ewigen Gesetzen, unendlichen Inhalten und Werten, jenseitigen Tiefen und Hintergründen Gegenstand unseres andächtigen Erlebens und Bewunderns, unserer ahnenden Erfassung und unmittelbaren gefühlsmäßigen Anschauung ist. Die Sprache gibt dafür kein besseres Wort als „*Universum*“, Wirken, Handeln, Ausschütten des *Universums* u. s. w.: und da an diesem „*Universum*“ die ewigen Inhalte, der höhere göttliche und jenseitige Sinn und Plan seines Seins und Geschehens, das Unendliche im Endlichen erscheinend, das Ewige im Zeitlichen sich auswirkend, von vornherein das Wesentliche ist, so ist bei Schleiermacher mit dem ersten Gebrauch des Terminus „*Universum*“ „Handeln des *Universums*“ schon seine gleichzeitige und spätere Entwicklung mitgesetzt: „das Unendliche wirkend auf uns durch das Endliche, Gott handelnd auf uns durch die Welt“, d. h. Endliches und Unendliches, Welt und Gott als nicht identische, aber reziproke, als reziproke aber nicht identische Begriffe <sup>1)</sup>.

1) Vgl. zum Ganzen und Einzelnen des Verfassers Auseinandersetzung mit Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher, in „Theol. Litt. Ztg.“ 1902, Nr. 20.

## 4.

## Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes.

Von

Professor Dr. Schwarzkopff in Wernigerode.

Man hört heutzutage vielfach, Denkbeweise für das Dasein Gottes seien wertlos, schädlich, unnötig<sup>1)</sup>. Ich kann diesen Standpunkt nicht teilen. Selbst wenn sie nicht gänzlich oder nicht auf einmal gelingen sollten, muß man sie immer wieder von neuem, mit stets vervollkommeneten Mitteln der Wissenschaft, versuchen. Steht man doch auch auf anderen Punkten von einem wichtigen Problem erst dann ab, wenn seine Unlösbarkeit erwiesen ist. Davon kann aber hier nicht die Rede sein. Indessen beherrscht die der meinigen entgegengesetzte Überzeugung unsere Zeit. Daher dürfte es sich lohnen, soweit dies in der Kürze möglich ist, einmal auf das Für und Wider in dieser wichtigen Frage einzugehen.

Zunächst möchte ich von dem Wert oder Unwert von Beweisen für das Dasein Gottes reden, falls es solche geben sollte, und sodann fragen, ob sie überhaupt möglich sind<sup>2)</sup>.

### A. Wert oder Unwert der Beweise für das Dasein Gottes.

Der Brief des Jakobus sagt an einer Stelle: „Die Dämonen glauben auch und schaudern.“ Was glauben die Dämonen? Daß es einen Gott gibt. Warum schaudern sie? Weil sie Gott als

1) Vgl. besonders aus neuester Zeit v. Schultheß Nechbergs Kritik von Bolligers Schrift „Der Weg zu Gott für unser Geschlecht.“ „Christl. Welt“ 1900, Nr. 37.

2) Ich will hier nicht den Beweis selbst liefern. Dies habe ich an anderem Orte versucht. Diese Erörterung soll nur die mannigfachen Vorurteile widerlegen, als wären derartige Beweise schon von vornherein als unmöglich erwiesen oder erweisbar.

Richter fürchten. Es ist klar: ein bloßes „Fürwahrhalten“ des Daseins Gottes hat für das Heil der Menschen unmittelbar nicht den geringsten Wert. Hat es darum aber gar keinen Wert für den wahren Glauben? Es ist vielmehr die nicht wegzudentende Voraussetzung desselben.

Gewiß, nur der Herzensglaube schafft das Heil. Das kann man nicht genug betonen gegenüber gewissen intellektualistischen Richtungen, wie sie zum Beispiel im Katholizismus, Orthodoxismus und Rationalismus zur Verkümmernng des Glaubens beigetragen haben. Es ist auch heute nicht die Zeit gekommen, wo das reine Denken den Glauben ablösen wird. Alles Denken des Göttlichen findet nur im kindlichen Vertrauen zum persönlichen Gott, in der herzlichen Gemeinschaft mit ihm, in der Liebe zu ihm mit allen Kräften des Gemütes und Geistes seinen letzten Zweck und die ihm bestimmte Vollenbung. Der wahre Christenglaube ist und bleibt ein Leben in Gott, und zum Leben gehört mehr als das Denken.

Da sagen nun viele: „Wohlan! deshalb muß man eben den Glauben des Herzens von jeder Berührung mit dem Kopfe fernhalten!“ Aber auf wen geht denn dieser Glaube? Doch auf den, der uns in allen Nöten helfen kann? Der muß jedoch des Weltlaufs, in den wir verflochten sind, mächtig sein. Nur der Allmächtige kann uns helfen. Soll er aber den Weltlauf zu unserem Heile lenken, dann muß er ihn durchwalten, und das kann er nur, wenn die Welt völlig von ihm abhängt.

Wenn uns dagegen der Weltlauf wahrscheinlich machte, daß hier nicht die Allmacht Gottes regiert, dann würde auch unser Herzensglaube in Gefahr geraten. Jede Instanz, die das Walten Gottes in der Welt erschüttert, erschüttert auch das Herz des denkenden Christen.

Wiederum: Je sicherer und klarer man erkennt, daß der, welcher unser Herz zu sich zieht, der unbedingte Herrscher der Welt ist, um so sicherer und klarer muß auch die Glaubensüberzeugung werden. Das ist in der Eigenart der menschlichen Seele begründet. Die lutherische Auffassung schließt in den Glauben, als das Vertrauen zu Gott, auch die Erkenntnis und Anerkennung des-

selben ein. Christus bestimmt denselben als Liebe zu Gott, von ganzer Seele und mit allen geistigen Kräften (*διάρουα*). Das geht auch die denkende Vernunft an, welche von Goethe als des Menschen allerhöchste Kraft bezeichnet wird. Der Denkende und Glaubende ist ja ein und derselbe Mensch. Entsteht daher ein Zwiespalt zwischen Denken und Glauben, so muß dieser das Innerste ergreifen.

Ich sagte vorher, daß zum Glauben mehr gehöre als das Denken. Aber dies gehört doch auch dazu. Ich sagte, der Kopfglaube genüge nicht. Gewiß, aber der Weg zu einem in sich klaren und sicheren Herzensglauben führt durch den Kopf hindurch. Muß nicht ein Sohn von dem Dasein der Persönlichkeit des Vaters wissen, ehe er ihn als Vater kennen und lieben lernt? Ohne eine denkende Erkenntnis Gottes kann das Vertrauen auf ihn überhaupt nicht zustande kommen. Wer zu Gott kommen will, sagt der Hebräerbrief, muß darauf bauen, daß Gott da ist. Dies gilt sogar von der höchsten Stufe des Glaubens, von dem Christusglauben. Man kann sich durch den Mittler zu Gott führen lassen nur, wenn man etwas von ihm weiß, mag man dies auch durch Christus selber erfahren. Wenn er sich als Werkzeug der Liebe Gottes offenbart, so wird man ihm doch allein unter der Voraussetzung Vertrauen schenken, daß die Welterfahrung nicht tatsächlich Gottes Dasein widerlegt.

Der Beweis dafür, daß dieser Herr Himmels und der Erde die Liebe ist, tritt uns einzig überwältigend in Christus entgegen. Aber der geschichtliche Weg führt sowohl im einzelnen Menschen als in der Geschichte der Menschheit nicht immer vom Sohne zum Vater; der Vater zieht auch zum Sohne (vgl. Joh. 6, 37. 45. 65 u. sonst). Ich sehe hier von der Führung der einzelnen ab. Die Christen mögen Gott meist zugleich als den Vater Jesu Christi kennen lernen, und auch wenn das Evangelium den Heiden gebracht wird, mag es Erfolg versprechen, sie sogleich durch den Sohn dem Vater der Barmherzigkeit zuzuführen. Aber in der Geschichte der Menschheit selber schreitet die Religionsentwicklung durchgängig von der Erkenntnis des allmächtigen Gottes zu der Würdigung desselben als des himmlischen

Vaters vor. Soweit erscheint also die Kenntnis von dem Dasein Gottes überhaupt als Vorstufe für die höhere Offenbarung.

Die Inder sind viele Jahrhunderte vor Christus, in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung, zu einer Erkenntnis Gottes, als des Isvara, gekommen. Das ist der Schöpfer, welcher die Welt von innen her beherrscht. -

Die Parsen haben Gott ebenfalls lange vor Christus als den Allmächtigen erkannt, welcher Himmel und Erde erschaffen hat. Und zwar ist auch dieser Glaube in seinem Grunde ein monotheistischer. Der Dualismus hängt nur an seiner Oberfläche. Denn der gute Gott, der die Welt geschaffen, ist dem bösen Gotte grundsätzlich übergeordnet.

Und endlich die Juden? Hat sich Gott nicht insonderheit ihnen als den allmächtigen Leiter ihrer Geschichte und dann auch des ganzen Weltlaufs offenbart? Als den Schöpfer und Regenten Himmels und der Erde? Und hat Christus nicht diesen Glauben an den allmächtigen Schöpfer von Israel übernommen? Bildet er nicht die geschichtliche Unterlage, auf welcher der Erlöser dann das Reich des Vaters der Liebe errichtet?

Ich habe betont, daß die Menschheit in ihrer Entwicklung mehrfach vor Christus und ohne Christus den Welterschöpfer gefunden hat. Nun fällt freilich der Glaube an den Schöpfergott nicht zusammen mit der Erkenntnis des Schöpfergottes, auf dem Wege des reinen Denkens. Hätte aber die Annahme desselben an sich keinen Wert, dann würde sie auch für jenen Glauben der Heiden und Juden, ja selbst der Christen wertlos sein.

Das vernünftige Welterkennen wird durch das Weltgefühl befruchtet. So kommt es schon auf heidnischer Stufe zum Glauben an den Schöpfergott. Dieser selbe Faktor der Welterkenntnis aber veranlaßt in späteren Stadien der Religionsentwicklung die schärfere Formulierung eigentlicher Gottesbeweise. Und als Antrieb wirkt auch hier das religiöse Bedürfnis. Die Ursprünge aller Religionen liegen ja in dem Gefühl einer Abhängigkeit von der Welt. Dieses Gefühl ist zunächst natürlich, später sittlich bezogen. Es setzt aber von Anfang an eine gewisse Welterkenntnis voraus. Und so bleibt ein Erkenntnis-

element dauernd die Voraussetzung des Gottesglaubens. Der Begriff des Schöpfergottes und Herrn der Welt kann nicht ohne vernünftige Erwägung der Weltstellung des Menschen gewonnen werden. Und dieser Herr der Welt bleibt Ziel und Halt auch des innigsten Herzensglaubens. Schon hieraus ist Zweck und Wort verständiger Gotteserkenntnis für den Glauben, auch unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt, zu ersehen. Aus diesen Erwägungen ergibt sich also folgendes: Die Gottesbeweise bedeuten eine wissenschaftliche Frucht derjenigen Gotteserkenntnis, welche in ihrer frühesten Gestalt schon einen Bestandteil ursprünglichster Religionsentwicklung darstellt. Damit ist ihre Berechtigung zugleich geschichtlich begründet und ihr organischer Zusammenhang mit der Religion als solcher erkannt.

Von zwei Seiten her entspringt der religiöse Trieb. Aus dem Bedürfnis verständigen Welterkennens, und von der Hilfsbedürftigkeit aus, welche durch das Gefühl der Abhängigkeit von Welt und Schicksal hervorgerufen wird. Jahrtausende haben die Menschen nur des mächtigen Beistandes in äußeren Nöten bedurft. Wäre ihnen Gott nicht zunächst derjenige gewesen, welcher den Weltlauf und daher ihre äußeren Schicksale beherrschte und lenkte, sie wären ohne ihn fertig geworden und niemals zu einer Stufe innerlicher Offenbarung durchgedrungen. Denn einen Fortschritt im sittlichen Leben hatten die sittlich unreifen Menschen noch lange nicht nötig. Erst allmählich erwachte dann bei den Vereiferten das Bedürfnis, auch eine Stütze im Kampf mit sich selber zu finden. Und endlich entspringt in den Tiefen des menschlichen Wesens die Sehnsucht nach unzerstörbarem Bestande der innersten Persönlichkeit und die Hoffnung, diese Sehnsucht in dem Urquell des Lebens zu stillen.

Nun entwickelt sich aber das innere Menschentum des Einzelnen auch in religiöser Hinsicht in einem Parallelismus zu der Geschichte der Menschheit. Wie mancher bedarf auch heute noch Gottes nur, um sein äußeres Leben mit seinen sinnlichen Bedürfnissen zu sichern! Selbst viele sogenannte Christen kommen kaum über diesen Standpunkt hinaus. Und für den Glauben des Kindes ist es der einzig natürliche. Andererseits bietet sich auch



heute noch die denkende Erschließung Gottes aus seiner Welt jedem reifen Menschen unausweichlich dar; er müßte denn auf abgelegene Pfade des Denkens geraten sein. Der gesund entwickelte Instinkt ahnt, daß nur ein allumfassendes Gesamtleben die lebendigen Einzelerrscheinungen hervorbringen kann, daß es eine Macht geben muß, welche den Weltlauf beherrscht.

Bei solchem Sachverhalt ist es eine ungeschichtliche Anschauung, daß eine Erkenntnis Gottes für den wahren Glauben wertlos und nicht realisierbar sei, daß sich der „Vater Jesu Christi“ nicht im Weltlauf offenbare (a. a. O. S. 892). Wie anders denkt Christus selbst hierüber! Dieser erkennt nicht nur die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung an, sondern legt derselben einen nicht geringen Wert bei. Er ruft in den feierlichsten Augenblicken seinen Vater an als den Herrn, d. h. Schöpfer und Regierer des Himmels und der Erde. Er treibt die Jünger an, Gott voll Zuversicht um ihres Leibes Nahrung und Kleidung zu bitten, und begründet dies damit, daß der himmlische Vater die Vögel unter dem Himmel ernähre und die Vögel auf dem Felde kleide. Sie aber, die Kinder Gottes, seien ihm doch mehr wert als Blumen und Vögel. So fordert er sie auf, sich im Dienste der Wahrheit Todesgefahren auszusetzen. Falle doch kein Sperling vom Dache ohne den Willen seines Vaters, und hätten sie doch einen höheren Wert als viele Sperlinge.

Er betrachtet denn auch die Schöpfung durchweg als Gleichnis und Spiegelbild von Gottes Güte. Gott läßt die Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 11, 25; 6, 11. 25—32; 10, 27—31; 5, 45). Das Verfahren des weltregierenden Gottes einerseits und des heilschaffenden andererseits ist für Christus daher so gleichartig, daß ihm die Vorgänge und Gesetze des natürlichen Lebens die Vorgänge und Gesetze des Reiches Gottes abbilden müssen. Davon zeugt die Mehrzahl seiner Gleichnisse.

So vermochten den in Gott gegründeten Anfänger und Vollender unseres Glaubens auch die dennoch übrig bleibenden Anstöße und Versuchungen des Weltlaufs und seines eigenen Geschicks nicht dazu, die Offenbarung Gottes auch in ihnen zu verkennen (Luk. 13, 1—5; 22, 40—46. Matth. 17, 46. Luk. 23, 46).

Das sollte uns eine Warnung sein, diese Seite der Religion zu sehr zu entwerten.

Und wie beurteilt und wertet Christi größter Apostel die Offenbarung Gottes in der Schöpfung? Gott hat die Heiden den Begierden ihres Herzens preisgegeben, weil sie ihn nicht als Gott geehrt, obwohl sie ihn als solchen erkannt haben. Und diese ihre Gotteserkenntnis begründet Paulus folgendermaßen: „Das an Gott Erkennbare ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart.“ Worin besteht aber diese den Heiden gewordene Offenbarung? Die Antwort lautet: „Was an Gott unsichtbar ist, nämlich seine ewige Macht und Gottheit, tritt auf Grund der Welterschöpfung vor Augen (*καθοραται*), indem es aus ihren Gebilden durch vernünftiges Denken erschlossen wird (*νοούμενα*)“ (Röm. 1, 19f.).

Es liegt mir fern, unsere Frage, ob man das Dasein Gottes auch denkend erschließen könne, und ob ein solcher Schluß Wert besitze, hiermit zu entscheiden. Für Paulus steht augenscheinlich beides fest.

Doch könnte man einwenden, das gehöre zu den Schranken der Gottesoffenbarung, wie er sie von den Juden überkommen habe. Und bei Christus sei dessen Beurteilung der Schöpfungsordnung als eine Parallele der Heilsordnung ebenso anzusehen. Mag sein. Allein: sollten die größten religiösen Genien in einem Punkte gänzlich geirrt haben, welcher dem Zentrum religiöser Weltanschauung nicht fern liegt? Sollte Christus sich über die Offenbarung desselben Gottes in der Schöpfung grundsätzlich täuschen, der ihm das Heil in seiner ganzen Tiefe offenbart? Jedenfalls ist solch ein weltcheuer Glaube, welcher nicht mehr im Weltlaufe, sondern nur noch im innersten Herzen Spuren Gottes entdeckt, der Weltanschauung Christi fremd.

Aber sei dem, wie ihm wolle. Die Christen, die heutzutage die Offenbarung Gottes in der Schöpfung leugnen oder anzweifeln, pflegen sich dabei auf Kant zu stützen. Ich will mich dem gegenüber nicht auf das Ansehen Christi und seines Apostels berufen. Doch darf ich wohl die Untersuchung wagen, ob jener wichtige Punkt der Weltansicht Christi und seines geistgewaltigen Rüstzeugs sich nicht, trotz Kant, möglicherweise halten läßt.

Aber ist nicht dennoch die ganze Frage von Gottesbeweisen, wenigstens für die gläubigen Christen, müßig? Sind diese nicht des Daseins Gottes so gewiß, wie ihres eigenen Lebens? Oder meint man gar Ungläubige durch Gottesbeweise belehren zu können? Was das letztere betrifft: Sollte eine objektive Rechtfertigung des Daseins Gottes vor dem Denken nicht manchen nach Wahrheit strebenden Ungläubigen Hindernisse des Glaubens aus dem Wege räumen können? Und nun die Gläubigen? Ich wollte von Herzen wünschen, daß ihre Glaubensgewißheit stets felsensfest wäre. Bekanntlich war aber selbst der Glaube eines Luther peinigenden Zweifeln, auch theoretischer Art, ausgesetzt. Sollten wir anderen alle darüber erhaben sein?

Ich will zugeben, daß die Masse des gläubigen Volkes eines theoretischen Beweises für das Dasein Gottes weder bedarf noch auch ihm zugänglich ist. In den kindlichen, weniger gebildeten Menschen mag ein Grübeln über ihren Glauben unter Umständen sogar Schaden bringen. Man soll das Schwert der Kritik Kindern nicht in die Hand geben. Nicht jeder ist rüstig genug, in heißer Geisterschlacht mitzukämpfen. So können auch Gottesbeweise, zumal unristige, unklare Köpfe irre machen, wenn sie meinen, daß der wahre Glaube allein oder hauptsächlich an ihnen hängt. Dennoch sieht Luther in der Wissenschaft die Scheide des Glaubenschwertes; ohne sie würde dasselbe dem Rost verfallen. Wissenschaftliche Kämpfe können nur mit wissenschaftlichen Waffen ausgefochten werden. So sind auch in einer Zeit, wo namhafte Vertreter der Wissenschaft beweisen, daß es keinen Gott gibt, Beweise für das Dasein Gottes nicht zu entbehren. Und wenn sie nur den Nutzen hätten, die Beweise für sein Nichtdasein zu entkräften.

Und wie steht es mit den höher gebildeten, denkenden Christen? Wir leben in einer Zeit des Zweifels. An allen Enden umbrausen uns die Stürme feindlicher Weltanschauungen. Materialismus, Pantheismus, Buddhismus, Vedantismus messen sich mit dem Christentum. Wer kann heute im vollen Strom geistigen Lebens stehen, ohne Stellung zu diesen Bewegungen zu nehmen? Nicht jeder vermag seinen Glauben und sein Wissen, ohne ihren an-

scheinenden Widerspruch auszugleichen, friedlich nebeneinander zu bewahren. Mancher muß um jeden Preis die vermittelnde Einheit finden; sonst werden ihm die heiligsten Güter unsicher, und der innere Zwiespalt treibt ihn in Zweifel oder gar in Verzweiflung.

Ich selbst habe einst das Dasein des persönlichen Gottes aus rein theoretischen Gründen bezweifelt. Und doch schrieb meine Seele nach Gott. So konnte mir nur durch Beseitigung jener Bedenken die Bahn zum Glauben an den persönlichen Gott wieder freigelegt werden. Und wie mancher hat heutzutage ähnliche Kämpfe durchzumachen! Wie gerne glaubten sie! Aber sie meinen den Glauben nicht mehr mit Wahrheit und Wissenschaft vereinigen zu können. Daher bleiben ihm nicht wenige aus Ehrlichkeit und mangelnder Sachkenntnis fern.

So habe auch ich seit Jahrzehnten das Bedürfnis empfunden, meinen Glauben vor meinem Denken zu rechtfertigen. Es ist daher mein Wunsch, einiges von den Ergebnissen meines Nachdenkens wenigstens über die Möglichkeit des Daseins Gottes hier zur Erwägung vorzulegen.

### B. Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes.

Indessen erheben sich neue Stimmen, welche versichern, über Wert und Unwert solcher Beweise zu streiten sei überhaupt überflüssig; denn sie selbst ließen sich eben von vorn herein als unmöglich dantun. Wäre dem so, dann müßten wir uns freilich in die Notwendigkeit ergeben, daß Gott es nun einmal so gefügt habe. Ich würde dann auch diesen Rathschluß Gottes zu den unersforschlichen rechnen. Indessen möchten wir die Gründe für diese Behauptung hören.

Einen durchschlagenden Grund sieht man schon darin, daß man mit dem Denken, also auch mit den Beweisen, aus dem Leben her austrete. Diese Übertreibung liegt allerdings in der Konsequenz gewisser Anschauungen Kants. Das Denken stellt aber doch selber eine Funktion des inneren Lebens dar. Man kann daher Gott in sich allseitig nur aufnehmen, wenn man ihn auch vorstellend und denkend ergreift. So haben sich denn die Wissenschaft vom Glauben, die Theologie, und die Wissenschaft

von den letzten Gründen, die Philosophie, niemals die Fragen nach dem Dasein Gottes nehmen lassen.

Aber man geht weiter. Man sagt, der Gesichtspunkt eines theoretischen Beweises lasse die Religion nur als eine Weltanschauung neben andern gelten. Und damit liege dann das Recht der Religion allein in ihrer Übereinstimmung mit der gesicherten Wahrheitskenntnis. Es würde demnach die Begründung des praktischen Glaubens und somit des Heilsinteresses eine theoretische sein müssen. (v. Schultheß a. a. O. S. 868.) Ich habe bereits anerkannt: es kann der Glaube in seiner Fülle, seinem Reichtum und seiner Würde nicht durch theoretische Beweise bewirkt oder ersetzt werden. Es wäre daher unsinnig, mit dem Glauben so lange zu warten, bis die Frage der Weltanschauung erledigt wäre. Das hieße auf das Abfließen des Stromes warten, ehe man ihn überschreitet.

Auch hängt der Glaube als Leben in Gott, also in seiner vollendeten Gestalt, unlöslich an persönlichen, sittlichen Bedingungen. Dennoch ist die Weltanschauung für Gesinnung und Willensrichtung, daher auch für den Glauben im vollen Sinne, keineswegs gleichgültig. Sie kann ihn unterstützen oder schwächen, ja gelegentlich untergraben. Jedenfalls vermag der Glaube, wie wir bereits andeuteten, seine vollste Sicherheit und objektive Klarheit erst zu erhalten, wenn er auch vor dem Denken gerechtfertigt ist.

Wohl hört man dagegen die Meinung, wie der Glaube wissenschaftlich nicht zu beweisen sei, so sei er auch nicht anzugreifen. Und doch greift man ihn auf allen Seiten an. Ein Zurückweichen der Gläubigen aber aus dem Kampf der Wissenschaft ins Kämmerlein wird als Eingeständnis der eigenen Schwäche angesehen. Und sollen die Anhänger, des himmlischen Königs ihrem Herrn nicht die ganze Welt, auch die Welt der Wissenschaft erobern? Sind wir nicht verpflichtet, jedem ehrlich Suchenden gegenüber Rechenschaft von unserm Glauben, auch in Bezug auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit, abzulegen? Wird der Glaube um seinen wissenschaftlichen Kredit gebracht, dann verliert er die Achtung bei vielen Gebildeten. Und zuletzt auch bei den Bauern.

Doch auch auf seinem eigenen Gebiete drohen solch weltfremdem Glauben die Gefahren krankhafter Innerlichkeit, einer Engigkeit des Gesichtskreises und einer Zwiespältigkeit der Weltanschauung. Und alles dies muß notwendig wieder eine gewisse Unsicherheit der Glaubenswahrheit selber für den folgerichtiger Denkenden hervorrufen.

Man soll aber nicht wähnen, daß man Beweise für ein Nichtdasein Gottes widerlegen könne, wenn man darauf verzichtet, das Dasein Gottes positiv zu beweisen. Denn nur von einem positiven Standpunkt aus kann man negieren. Daher bedeutet ein Verzicht auf Beweise für das Dasein Gottes zugleich einen Verzicht auf Widerlegung der Beweise für das Nichtdasein. Die Folgen dieses letzteren Verzichts aber in den Augen aller gebildeten Ungläubigen sind klar. Da es ihnen zunächst nicht möglich ist, der Wahrheit dieses Daseins durch innere Erfahrung nahe zu kommen, so ist ihnen nun vorerst auch die Brücke abgeschnitten, auf welcher sie sich wenigstens der inneren Erfahrung nähern könnten.

Ich komme jetzt auf einen Einwurf der Gegner, welcher schon die Art der Beweisführung berührt. Die Gottesbeweise setzen, so wirft man uns vor, Gott der Welt gleich. Denn wenn man auf ihn aus der Welt zurückschließen wolle, so könne man das nur, indem man ihn als die Einheit der Welt selber auffasse. Dagegen möchte ich fragen: falls Gott existiert, wo soll denn jene herkommen als von ihm? Worin soll in diesem Falle das innere Leben des Alls ruhen als in Gott? Dieser Einwand würde mich daher nur schrecken, wenn man dem innerweltlichen Gott nicht zugleich seine Überweltlichkeit wahren könnte.

Häkel bringt in seinen „Welträtseln“ die Einheit des Alls in seinem sogen. Substanzgesetz zum Ausdruck. Allerdings faßt er diese innere Welteinheit, seinem eigenen Prinzip zuwider, materialistisch auf. Wenn er dies nicht täte, so würde ich hier nichts einzuwenden haben. Man dürfte sich vielmehr anheißig machen, die Konsequenz dieses Gesetzes zum persönlichen Gott weiterzuführen. Sagt nicht auch der Apostel: „in Gott leben, weben und sind wir?“ Wir werden einen verkehrten Pantheismus erst dann überwinden, wenn wir seine Wahrheit, die Innerweltlichkeit Gottes, uns aneignen.

Nun aber erhebt sich eine scheinbar noch gefährlichere Einwendung gegen die Möglichkeit von Gottesbeweisen. Falls nämlich jener Schluß von der Welt auf Gott gelingen sollte, so mache man eben damit Gott zum Naturwesen, und er sei doch der die Natur beherrschende Wille (869).

Die Meinung ist, daß, wer Gott zum Naturwesen macht, ihn eben damit seiner Gottheit entkleidet. Diese Gefahr kann aber nur dann vorliegen, wenn der Ausdruck besagen soll, daß Gott als Ursache der Welt ganz materialisiert werden müßte. Er ist aber dadurch jener Folge entzogen, daß in ihm nicht bloß die Ursache der niederen, materiellen, sondern vor allem der höchsten, geistigen Kräfte zu suchen sein würde. Auch läßt sich beweisen, daß der Urheber des Alls überhaupt als geistige Persönlichkeit im vollen Sinne und zugleich als über seiner Schöpfung erhaben zu denken ist.

Unter dieser Voraussetzung kann auch ein anderer Gedanke nicht beunruhigen, der in jenem Einwurfe liegt, man mache Gott zum Naturwesen, nämlich der, daß dann das Wesen der Welt seinen Ursprung im Wesen Gottes haben müsse. Von wem anders soll die Schöpfung ihr Wesen haben als von Gott? Etwa aus sich selbst? Gerade dann würde sie eine Selbständigkeit neben Gott besitzen, welche die Gottheit Gottes aufhöbe. Oder soll das Geschaffene das Wesen von einem wesenlosen Willen Gottes erhalten haben? Ein wesenloser Wille ist sinnlos. Wenn Gott Wille ist, so ist er ebenso gut: Geist, Denken, höchste Wirklichkeit; genauer: der Denkende, Wollende, geistig Schaffende. Dieser muß aber ein bestimmtes Wesen haben. Was Gott also durch seinen Willen hervorbringt, muß aus seinem Wesen hervorgehen. Wenn mithin der Mensch in spezifischem Sinne göttlichen Geschlechts ist, so darf doch unter diesem Gesichtspunkte auch die geistlose Natur als relativ göttlich anerkannt werden.

Aber noch von einer anderen Seite wird gelehnet, daß man auf Gottes Willen aus seiner Schöpfung zurückschließen könne. Ob dies zwar in Wirklichkeit angeht, ist ja fraglich. Aber schon der Gedanke an sich soll einen Widerspruch enthalten. Man findet ihn darin, daß dem Willen Gottes das Prädikat der

„Freiheit“ zukommen müsse. Der Einwand würde jedoch nur zielehen, wenn man unter Freiheit des göttlichen Willens Gesetzlosigkeit verstehen dürfte. Wohnt ihm dagegen ein Charakter, eine Eigenart bei, dann hat auch sein Schaffen bestimmte Gesetze. Diese müssen daher dem Geschaffenen ein entsprechendes Gepräge geben. Und ist Gottes Wille, wie wir sahen, der Ausdruck seines Wesens, so können in der Schöpfung nur die Gesetze seines Wesens zur Erscheinung kommen.

Andererseits ist die einzige Freiheit, die uns Menschen unmittelbar zugänglich ist, die Gesetzmäßigkeit unseres eigenen wahren Wesens. Und dieses ist doch nach christlicher Auffassung dem göttlichen Wesen ebenbildlich. So ist auch von hier aus die Freiheit des göttlichen Willens als Gesetzmäßigkeit zu ersehen; und zwar als die einzige ursprüngliche und durchgängige Gesetzmäßigkeit.

Im Zusammenhang mit dem Erörterten verliert dann auch ein anderes Wort seine Spitze, welches man gegen die Möglichkeit von Beweisen des Daseins Gottes ins Feld führt. Man sagt: die theoretische Betrachtung des Gottesgedankens habe nichts mit dem „übernatürlichen Leben aus Gott“ zu schaffen. Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „übernatürlich“ könnte hier irre führen. Wird indes das persönliche Leben Gottes übernatürlich genannt, und ist der Geist des Menschen Gott-ebenbildlich, so teilt er insofern Gottes übernatürliches Wesen. Und der übernatürliche Gott durchlebt andererseits das persönliche Leben seiner Frommen, in beschränkterem Sinne aber auch alles „natürliche“ Leben, als sein Träger und Urheber.

Man will die Welt in eine absolute Ferne von dem übernatürlichen Leben aus Gott bringen. Dies hat man nötig, wenn der Schluß von der Welt auf Gott unmöglich erscheinen soll. Dennoch vermag man jene Kluft zwischen Gott und Welt, wie man sieht, nicht aufzureißen.

Unter diesem Gesichtspunkte dürfte vielmehr Gott selber nur insoweit als gänzlich übernatürlich anzusehen sein, als er Eigenschaften besitzen mag, die sich in unserer, von ihm geschaffenen, Welt nicht offenbaren. Aber gerade mit solchen übernatürlichen Eigenschaften Gottes haben wir hier nichts zu tun. Im übrigen



würde auch die höchste Erscheinungsform des übernatürlichen Lebens Gottes im Menschen, dessen Gemeinschaft mit Gott, nicht Platz greifen können, wenn Gott nicht die Natur des Menschen daraufhin erschaffen hätte. Soweit sich Gott nun in der niederen und höheren Natur offenbart, ist er menschlicher Fassungskraft zugänglich. Soweit kann man daher auch von innerweltlichen und innergeistigen Wirkungen aus auf dies Wesen des Allurhebers zurück schließen <sup>1)</sup>.

So bezeichnet denn Schultheß selber das religiöse Verhältnis als ein „natürlich-übernatürliches“ (a. a. O. 871). Die jenseitige Wirklichkeit geht hier in der Tat in das diesseitige Leben des Menschengeistes ein.

Schultheß-Nechberg faßt seine Anschauung in sympathischer Weise folgendermaßen zusammen: „Gott will, daß von ihm wissen so viel sei als ein neuer Sinn, ein neues Wesen in uns.“ Dem liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Jedoch muß man hierin ein Werturteil sehen. Nimmt man dagegen den Ausspruch rein logisch, dann gibt er den Tatbestand ungenau wieder. Schultheß meint: daß wir von ihm wissen sollen, nicht als bloß verständige, sondern als sittliche Persönlichkeiten. In der Tat können wir nur als solche zur vollen Gemeinschaft des persönlichen Lebens mit Gott gelangen. Ein bloßes Wissen von Gott kann dazu nicht helfen. Die Wertbetonung jenes Ausspruchs ist also richtig.

Aber soll wirklich nach Gottes Willen, wer nicht fromm ist, nichts von ihm wissen, nicht einmal von seinem Dasein? Das Gegenteil ist oft genug der Fall. Dafür spricht jede gereifte Lebenserfahrung. Auch im Bisherigen habe ich hinreichend darauf hingewiesen. Ich erinnere nur an die „gläubigen“ Dämonen. Wie sollten wir auch als Geschöpfe vom Schöpfer, als Geister vom Allgeist, nichts wissen können? Darauf kann man nur bestehen, wenn man jede Brücke für das Denken niederreißt, welche das Diesseits mit dem Jenseits verbindet. Wenn man so das Denken vom inneren Leben und die objektive Welt vom Subjekt

---

1) Natürlich ist hier immer nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit die Rede.

trennt, ist es freilich auch um jede Einheit von Gott und Welt gesehen. Aber auch hier heißt es: was Gott zusammenfügt, soll der Mensch nicht scheiden. Und es liegt tatsächlich eine unberechtigte Scheidung vor. Das werde ich nun wenigstens in der Kürze anzudeuten haben.

Wir sahen schon: wenn eine einheitliche Ursache der Gesamtwelt existiert, dann muß in dieser nicht nur der Grund ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens liegen. Denn es gibt nichts Wirkliches, das nicht ein bestimmtes Wesen hätte. Nun darf sich aber die Naturwissenschaft als solche mit Erscheinungen begnügen, wie sie eben sind. Sie faßt diese dann einheitlich zusammen, indem sie die Regel ihrer Aufeinanderfolge feststellt. So versteht sie unter Ursachen die nach diesem Gesetz vorhergehenden, unter Wirkungen die nach demselben folgenden Erscheinungen. Und das reicht auch für die Einzelzwecke der Naturwissenschaft aus. Aber keineswegs für uns, wenn wir danach fragen, ob die Welt eine einheitliche Ursache hat. Denn diese müßte der wirkliche Grund des Daseins und Wesens der Welt sein, also die Welt als Wirkung aus sich hervorbringen. Wir müssen daher jetzt jene oberflächlichere Auffassung der Ursächlichkeit im Gebiete bloßer Erscheinungen verlassen. Wir müssen vielmehr auf das konkrete Wesen der Dinge eingehen, wonach Erscheinungen nur an einem Erscheinenden haften und einzig als dessen Äußerungen existieren. Wenn man Eisenseilspäne in die Nähe eines Magneten bringt, dann werden die Eisenteilchen von diesem angezogen. Der Naturwissenschaft genügt es, diese regelmäßige Wirkung und die Bedingungen festzustellen, unter denen sie eintritt. Uns dagegen liegt daran, zu betonen, daß sich in dieser Erscheinung das Wesen der zusammenwirkenden Dinge selber auswirkt.

Nun meint aber Kant: weder die Dinglichkeit, noch die Ursächlichkeit ginge das hinter den Erscheinungen Liegende an. Beide sollen nur der subjektiven Eigenart unseres Denkens entstammen. Reden wir von Dingen und Ursachen, so sollen dies demnach nur Formen unseres Denkens sein. Wenn also der Magnet das Eisen anzieht, so ist dies danach nur eine Erscheinung. Erst unser denkender Geist legt solchen Erscheinungen „Dinge“ unter, und

beurteilt die Erscheinungen zugleich als Wirkungen, die von jenen Dingen ausgehen. Die Eigenart unseres Verstandes faßt die Empfindungen zur Einheit dinglichen Seins und ursächlichen Geschehens zusammen.

Gibt es nun in der Welt in Wahrheit keine Ursächlichkeit, dann kann man aus ihr auch nicht auf ihre einheitliche Ursache zurückschließen. Und damit würde der sogen. kosmologische Beweis des Schöpfers aus seiner Schöpfung hinfallen. Zugleich stürzen aber alle übrigen Denkbeweise für das Dasein Gottes mit. Denn diese alle haben den kosmologischen Beweis zur unentbehrlichen Voraussetzung.

Jener Einwurf wird sogar noch durch einen Hilfsgedanken verstärkt. Ein Rückschluß aus der Welt auf ihre Ursache soll nämlich um so weniger angehen, als man damit die Erfahrung überschreiten würde. Und dann gerate man in die Sphäre des Unkontrollierbaren. (Schultzeß S. 869). Kant hat das volle Recht, den Gottesbeweisen die Überschreitung der Erfahrung zu verbieten. Er hat es als eine Anmaßung des Denkens dargetan, wenn dasselbe unmittelbar von der Welt auf einen überweltlichen Gott folgern will. Aber eben deshalb trifft seine Widerlegung nicht ohne weiteres den Rückschluß aus der Welt auf den innerweltlichen Gott. Wenn man daher innerhalb der Erfahrung und der zwingenden Folgerungen aus ihr bleibt, fällt auch der Einwurf jener vermeintlichen Unkontrollierbarkeit fort. Wir sahen schon, wie auch dem Heiland die Spuren seines himmlischen Vaters in der Schöpfung keineswegs so unkontrollierbar dünkten.

Ehe ich jedoch dazu übergehe, den Irrtum Kants in seiner Auffassung der Ursächlichkeit kurz aufzuzeigen, möchte ich bemerken, daß ein solcher gerade hier nicht fern liegt. Ins Innere der Natur soll kein erschaffener Geist bringen. Und doch sind auch wir selber „Natur“ und besitzen ein Inneres. Kein Mensch soll ein Ding an sich erkennen können. Und doch steckt in uns selber ein Ding an sich. Wie sollte man nun ohne weiteres die Möglichkeit ausschließen, daß uns das, was uns in der Außenwelt fremd bleibt, im Innern kund wird? Ich meine, daß wir

vielleicht in uns selbst irgendwie eines dinglichen Seins und ursächlichen Geschehens inne werden könnten.

Doch gilt es, Recht und Unrecht dieser Anschauung noch klarer zu erkennen. Daher werde ich etwas weiter zurückgreifen und ein konkretes Beispiel wählen. Wir nehmen in unserem Zimmer Tisch und Stühle wahr. Wenn nun jemand das Dasein dieser Möbel bestreiten wollte, so müßte er wohl nicht recht gescheit sein. Doch frage ich: wie werden wir jenem beweisen, daß hier Stühle sind? Man würde etwa erwidern: ich sitze ja darauf, ich sehe Gestalt und Farbe derselben. Kurz, wir würden uns auf unsere Empfindungen berufen. Von dem Dasein einer Rose im Garten könnten wir anderseits reden, weil wir sie sehen, riechen und betasten. Von dem Dasein des Orchesters, weil wir dasselbe hören, u. s. w. Von dem Dasein eines Apfels, weil wir ihn riechen, tasten, schmecken, sehen. Aber alle diese Empfindungen sind doch unsere eigenen Zustände. Ich selber bin es, der hört, riecht, schmeckt. Eine größere oder kleinere Anzahl von Saitenschwingungen und Luftwellen mögen außerhalb vorhanden sein. Aber einen Ton gibt es nur für den Hörenden. So und so viel Billionen Ätherwellen mögen draußen sein; indessen die Farbe rot hat mit unermesslichen Zahlen nichts zu tun. Was man sieht, ist ein völlig ruhiges Bild, eine einfache Qualität. Und dies Sehen irrt nicht irgendwo neben uns herum, sondern ist ein innerer Zustand von uns selber.

Vielleicht erwidert man hierauf: aber die rote Farbe der Rose ist doch draußen. Man kann sich leicht überzeugen, daß dies „außerhalb“ für die Farbenerscheinung nicht unbedingt notwendig ist. Schließen wir die Augen und stellen uns die Farbe innerlich vor! Dann bemerken wir: das Vorstellen der Farbe haftet an uns selber. Oder wendet man ein, diese Vorstellung sei nur ein Nachbild; bei der Wahrnehmung dagegen spiegele sich die Farbe unmittelbar in unserem Auge ab?

Dieses Spiegelbild ist wohl für den da, der in unser Auge sieht, aber nicht für uns. Davon, daß sich für die Wahrnehmung eines andern ein Bild in unserm Auge abbildet, haben wir selbst noch keins. Eine mit Quecksilber belegte Glasugel malt die Umgebung ab. Hat die Kugel dieses Bild auch in sich selber? Wollen

wir eine Wahrnehmung besitzen, so kann diese nur innerlich sein. Wohl spiegelt sich etwas im Auge, aber das Gehirn ist kein Spiegel. Die Sache verhält sich vielmehr so. Das Auge wird von einem Lichtreiz getroffen; von ihm wird der Augennerv erregt. Die Erregung aber muß nun einen völlig dunklen Weg zurücklegen, wenn eine Wahrnehmung entstehen soll. Dieser führt durch die dicke, undurchsichtige Nervenmasse hindurch, um schließlich in der Zentralstation des Gehirns anzukommen. Erst hier wird dann ein Bild erzeugt. Dies ist jedoch rein innerlich und dem äußeren Reize unvergleichbar.

Aber ich brauche das nicht weiter auszuführen. Es giebt eben nichts Gesehenes ohne einen, der es sieht, und wie der Mensch sieht, schmeckt, empfindet, hängt wesentlich von seiner eigenen Natur ab. Die wahrgenommenen Dinge können nicht, wie sie sind, in uns hereinspazieren. Sie können uns nur anregen, die von ihnen ausgehenden Reize in unserer eigenen Sprache zu deuten. Wir stellen die Welt nicht vor, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns erscheint, entsprechend unsrer seelischen Eigenart.

Soweit hat also Kant recht. Wie kommen wir nun aber dazu, nicht ein buntes Chaos durcheinander schwirrender Empfindungen, sondern einheitliche Dinge zu schauen? Wie kommen wir dazu, die auf uns eindringenden Reize in ursächlichen Zusammenhängen aufzufassen und ihren Ausgangspunkt in jenen Dingen zu finden? Liegt der Anlaß, hier von Dingen und Ursachen zu reden, nur in uns, oder steckt auch hinter den Erscheinungen ein dingliches und ursächliches Sein, so daß unsre Anschauung von Dingen und Ursachen zugleich objektiv begründet wäre? Ich muß kurz sein. Die Eigenart des Bewußtseins kann es nicht sein, welche die Ursächlichkeit erst in die Erscheinungen hineinbrächte. Denn dieses Bewußtsein ist selber ein Zustand, eine Betätigung unsres inneren Lebens. Wir erleben dabei also uns selber als Träger und Ausgangspunkte von Wirkungen, als leidende und tätige Dinge, von welchen aus, oder durch welche hindurch Ereignisse verlaufen.

Und solch ein Erlebnis haftet am Erlebenden. Es besteht gar nicht ohne ihn, sondern nur an ihm. So ist auch nicht das

Geringste, was sich zwischen den Erlebenden und sein Erlebnis einschleiben könnte. Nicht einmal die Zeit. Denn diese entsteht erst, indem ein Geschehen eben von dem Subjekt des Erlebens ausgeht. Kurz, man erlebt sich selber in einem ursächlichen Geschehen. Und dafür ist es einerlei, ob wir empfinden, vorstellen, fühlen oder streben. Dies alles sind nur unterschiedliche Arten innern Erlebens; und diese haften als solche uns selber als Dingen an sich und Ursachen an. Alle diese Tätigkeiten sind ursächliche Äußerungen unsres inneren Wesens.

Dennoch mag man beim Vorstellen mit einem gewissen Recht die völlige Unmittelbarkeit des Erlebens bestreiten. Aber es gibt eine gänzlich unmittelbare Art desselben, nämlich das Fühlen. Hier findet sich das Subjekt in unvermischt subjektivem Zustande. Der Vorstellende nimmt einen objektiven Eindruck in sich auf. Im Fühlen dagegen hat das Subjekt nur mit sich selber und seinem Zumutesein zu schaffen. Zwar wird das Gefühl durch alle möglichen Vorstellungen und Strebungen erregt, die etwas mit der objektiven Welt zu tun haben. Auch bezieht sich der Fühlende auf diese andern seelischen Betätigungen. So lange man jedoch nicht alles Objektive als solches ausgeschieden hat, darf man noch gar nicht vom Fühlen reden. Dieses als solches hat gar nichts Objektives in sich, sondern ist ein rein qualitativer Selbstbesitz.

Die Unmittelbarkeit des Fühlens in dem angegebenen Sinne steht mithin außer Frage. Wir haben in ihm ein Erleben, worin das Subjekt direkt seiner selbst als Trägers und Ausgangspunktes seines Erlebens inne wird. Ja, das Fühlen ist, genau genommen, die einzige Funktion, in welcher wir unsre Kausalität unmittelbar erleben. Das vermittelte Bewußtsein, das man Vorstellen nennt, wird zu meinem Bewußtsein erst, indem das Gefühl mir dasselbe aneignet. Wohl würden auch sonst die Gegenstände des Vorstellens vor mir stehen. Aber ich würde nicht inne werden, daß ich es wäre, der sie vorstellt, und zu dessen innerem Erleben sie gehören.

Das Gefühl fällt eben mit dem inneren Erleben selber zusammen. Es ist daher im Grunde gar keine einzelne Funktion. Vielmehr sind die verschiedenen Funktionen, sofern sie nicht außerhalb jedes Bewußtseins fallen, nur Differenzierungen dieses, nicht

des inneren Lebens. Diese völlige Unmittelbarkeit im Gefühl aber bringt notwendig seine Untrüglichkeit mit sich. Es kann sich nur darum handeln, daß man sich des Gefühlten klar bewußt wird. Der unstreitbare Inhalt desselben jedoch ist die eigne Dinglichkeit und Ursächlichkeit des Erlebenden. Somit wird diese nicht, wie Kant meint, erst durch mein vermitteltes Bewußtsein auf die Dinge übertragen, sondern gehört gemäß meiner eigenen Erfahrung als Ding an sich dem Dinge an. Und damit ist die Bahn frei, um urfächlich von der Erscheinung auf das ihr zu grunde liegende Ding, von den Erscheinungen der Welt im ganzen auf die ihnen zu grunde liegende Gesamtsache zurückzuschließen.

Diesen Schluß selber aber kann ich hier nicht ausführen. Denn es galt hier nicht, die Beweise zu geben, sondern nur die Einsprüche gegen ihren Wert, ja gegen ihre Möglichkeit überhaupt zu beseitigen, welche eine Wiederaufnahme derselben von vornherein als nutzlos und illusorisch erscheinen lassen. So sehen die Sache leider heutzutage die meisten Vertreter der Wissenschaft und Bildung an. Nur diesen Bann brechen zu helfen, konnte hier mein Ziel sein. Das Augenmerk derer, die sich einen unbefangenen Blick bewahrt haben, wollte ich darauf richten, daß hier noch ein Problem liegt, das sich die Wissenschaft nicht nehmen lassen sollte. Wer näheres über die Art und Weise zu erfahren wünscht, wie ich für meine Person mir die Ausführung der Gottesbeweise denke, den darf ich auf meine kleine Schrift verweisen: „Beweis für das Dasein Gottes für die Gebildeten unter den Zweiflern,“ (1901 Verlag von Müller [Grosse] in Halle). Zu meiner Freude fehlt es nicht an Zeichen, daß das Büchlein einem Bedürfnisse entgegenkommt. Die betr. Anschauungen von Kant und Schopenhauer habe ich in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1901, Heft 4, einer Kritik unterzogen. Die philosophische Begründung habe ich nach ihrer psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Seite in meiner neusten Schrift „Das Leben, als Einzelleben und Gesamtleben“ (Müller-Grosse, Halle 1903) vervollständigt.

# Gedanken und Bemerkungen.

---

## Zur Literarkritik des Buches Ruth

von

Prof. Dr. Julius A. Sewer, Oberlin, Ohio.

---

Über die Ursprünglichkeit der Genealogie, mit der das Buch Ruth schließt 4, 18—22, gehen die Meinungen auseinander. Die einen halten sie für einen ursprünglichen Bestandteil des Buches, die anderen für einen späteren Zusatz.

Es ist bei der Entscheidung der Frage wohl nicht immer genügend gewürdigt worden, daß die Genealogie des Perez 4, 18 ff. durchaus nicht unmotiviert ist, sondern im Gegenteil durch 4, 12 b nicht nur vorbereitet, sondern mit der ganzen Erzählung zusammengehalten wird. In 4, 12 wird das Geschlecht des Boas mit dem des Perez verglichen, in 4, 18 ff. wird die Genealogie beider gegeben.

Nun drängt sich einem aber gleich die Frage auf: Warum wird denn gerade das Geschlecht Perez zum Vergleich herangezogen? Es ist schon befremdend genug, daß dem Vergleich mit solch hochberühmten Stammmüttern wie Lea und Rahel 4, 11 noch ein weiterer Vergleich folgen sollte, und zwar einer, der durchaus abschwächend wirken mußte. Denn während Lea und Rahel hochberühmt als Stammmütter waren, wissen wir nichts Derartiges über Perez bis auf Boas' Zeit zu sagen. Ja, der Satz „welchen Tamar dem Juda gebar“ 4, 12 zeigt, daß es als durchaus nötig



empfundener wurde, zu erklären, wer dieser Perez eigentlich war; was es doch sicherlich nicht gewesen wäre, wenn Perez wirklich als solch berühmter Stammvater in dieser Zeit bekannt war. Nach der Genealogie 4, 18 ff. ist allerdings zuzugeben, daß das Geschlecht ein erlauchtes war. Aber durch wen wurde es denn so berühmt? Doch erst durch David, ebenfalls nach dieser Genealogie! Weiterhin zeigt uns der Stammbaum, daß das Geschlecht der Boas und das des Perez ein und dasselbe ist. Dann haben wir aber den wunderlichen Segenswunsch in 4, 12: möge dein Geschlecht so berühmt durch deine Nachkommen werden wie das deines Ahnherrn, mit anderen Worten, wie dein eigenes Geschlecht! Und weiter wird uns dann mitgeteilt, daß überhaupt erst der noch zukünftige Urenkel das Geschlecht zu solch hohem Ruhme bringt, wodurch die Absonderlichkeit ihren Gipfel erreicht.

Nach 4, 12 müssen es augenscheinlich zwei verschiedene Geschlechter gewesen sein, wenn der Vergleich Sinn haben soll. Nach 4, 18 ff. sind die beiden Geschlechter aber eins und dasselbe. Perez ist der Ahnherr Boas' und damit auch Davids. 4, 12 einerseits und 4, 18 ff. andererseits haben also ganz verschiedene Ansichten über Perez, und können daher unmöglich auf denselben Verfasser zurückgehen.

Nun kann man 4, 12 ja als Anachronismus erklären, aber damit hat man doch nicht dargetan, warum gerade Perez verglichen wird. Denn trotz David ist Perez's Name nie so berühmt gewesen wie Leas und Rahels. Ich glaube, die Gegenwart des trotz allem befremdenden Vergleichs im Anschluß an die Studie über „Die Leviratsehe im Buche Ruth“ (Studien und Kritiken 1903, S. 328 ff.) erklären zu können. Es ist dort nachzuweisen versucht worden, daß die Idee des Levirates ursprünglich dem Buch Ruth fremd ist; daß sie erst später hineingekommen ist durch Kombination der in 4, 7 beschriebenen Zeremonie, die bei verweigerter Heulla, und der in Dt. 25 beschriebenen Zeremonie, die bei verweigertem Levirat stattfand.

Mit diesen Leviratlossen 4, 5<sup>b</sup>, 10<sup>b</sup> hängt nach meiner Meinung auch der Perezvergleich in 4, 12<sup>b</sup> zusammen. Dieser

Perez ist nämlich der Sohn aus dem wohlbekannten Levirat des Juda und der Tamar. Ja, auf dieses Leviratskapitel Gen. 38 wird ausdrücklich mit dem Satz hingewiesen, „welchen Tamar dem Juda gebar“. Perez wird dem Levirat zu liebe erwähnt. Handelte es sich nun im Buche Ruth darum, die Pflicht des Levirates einzuschärfen, so paßte ja eine solche Anspielung auf Perez ganz vorzüglich in den Segenswunsch 4, 11. 12. Diese Meinung darf man aber als allgemein aufgegeben ansehen; sie hat, wenn die Ausführungen über den sekundären Charakter der kurzen Leviratsätze in 4, 5<sup>b</sup> 10<sup>b</sup> als richtig erkannt werden, erst recht keine Stütze mehr. Ist aber zugegeben, daß Perez dem Levirat zu liebe erwähnt wird, und daß die Leviratsidee im Buch Ruth nicht ursprünglich ist, dann ist im Grunde auch schon über die Ursprünglichkeit des Perezvergleichs in 4, 12 entschieden; er steht und fällt mit jenen Sätzen. Freilich darf man verlangen, daß klargelegt werde, auf welche Weise es denn möglich war, daß der Vergleich überhaupt in den Text hineinkam; denn den ganzen Vers 12 anzuzweifeln, hat man keinen Grund. Die Erklärung ist nicht weit zu suchen. Perez ist durch falsche Vokalisation des Konsonantentextes in die Erzählung hineingeraten. Ursprünglich stand in Vers 12 וְיָרֵד בֵּיתָךְ פֶּרֶץ „und möge dein Haus sich mehr und mehr ausbreiten“. Zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautsch<sup>27</sup>, § 116 r. Der einzige Unterschied im Konsonantentext ist die Auslassung des כִּבְיָהּ hinter בֵּיתָךְ. Der Leviratglossator 4, 5<sup>b</sup>, 10<sup>b</sup> las פֶּרֶץ Perez, was ihm ganz vorzüglich zu seiner Idee paßte, und fügte die erklärende Bemerkung „welchen Tamar dem Juda gebar“ hinzu. Das כִּבְיָהּ stammt wahrscheinlich auch von ihm, falls es nicht durch Dittographie entstanden ist. Natürlich hat er damit keine Fälschung beabsichtigt. Er hatte die kurzen Sätze, die die Idee des Levirates zum Ausdruck bringen, mit der Absicht hinzugefügt, den Gedanken des Erzählers etwas schärfer herauszubringen, denn er war der Meinung, daß diese Idee in der ursprünglichen Erzählung lag. Nachdem er einmal פֶּרֶץ gelesen hatte, wie er ja den Konsonantentext in der Tat lesen konnte, war nichts natürlicher für ihn, als den erklärenden Nebensatz zu schreiben. Damit wollte er aber nicht die Verpflichtung der Levi-

ratehe lehren; er verstand die Ehe einfach als eine solche und suchte das durch ein paar Glossen klarer zu machen.

Nun konstatierten wir gleich zu Anfang, daß die Perezgenealogie 4, 18 ff. mit dem Perezvergleich 4, 12 zusammenhängt. Und diesen Zusammenhang können wir nicht leugnen, trotzdem sich uns ergeben hat, daß er nicht ursprünglich ist, und daß 4, 12 und 4, 18 ff. nicht von demselben Verfasser herrühren können. Da wir weiterhin sahen, daß 4, 12 nicht ursprünglich ist, müssen wir die Möglichkeit untersuchen, ob 4, 12 durch Einfluß von 4, 18 ff. in den Text geraten sein könnte, mit anderen Worten, ob die Genealogie ein ursprünglicher Bestandteil des Buches ist.

Ganz abgesehen davon, daß die Genealogie hinter 4, 17 ganz überflüssig ist, ist doch wohl entscheidend, daß der Genealogist, wenn er einmal den Stammbaum Davids ganz vollständig geben wollte, ihn sicher über Perez hinaus auf Juda zurückgeführt hätte, wenn er ganz nach seinem Belieben hätte schalten und walten können. Er fühlte sich aber durch 4, 12 gebunden. Da Perez in 4, 12 genannt war, dachte er, Perez sei ein Ahnherr des Boas und damit auch Davids. Deshalb knüpfte er an Perez an, ohne freilich zu bedenken, welche Schwierigkeit er damit schuf.

Die Perezgenealogie setzt also den Perezvergleich voraus. Ohne ihn wäre die Genealogie nicht in dieser Weise gegeben worden. Da nun 4, 12 und 4, 18 ff. nicht von demselben Verfasser sind, so muß die Genealogie noch später sein als die Leviratglossen. Für die Zeitbestimmung gibt die charakteristische Einführungsformel  $\text{וְהָיָה הוּלְדוֹתָא}$  einen gewissen Anhaltspunkt.

Nun ist noch kurz die Ursprünglichkeit des kleinen Stammbaums in 4, 17 zu erwägen. Man könnte vielleicht denken, daß das Buch mit dem Glück der Geburt des Obed schloß, so daß die kurze Bemerkung  $\text{וְהָיָה אִתְּךָ בְּיָמֶיךָ וְאַתְּ יְשִׁיבֶנּוּ אֶתְּךָ בְּיָמֶיךָ}$  späterer Zusatz wäre. Dem widerspricht aber der Segenswunsch, Ruth möge Stammutter in Israel werden wie Lea und Rahel. Es liegt in der Absicht des Erzählers zu zeigen, daß dieser Wunsch auch wirklich in Erfüllung gegangen ist. Das Säkchen wird also durch den Segenswunsch mit der Erzählung zusammengehalten. Es bildet so den einzig befriedigenden Schluß.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Sache hier ganz und gar anders verhält als bei der Perezgenealogie, die ja auch mit dem Segenswunsch verknüpft ist. Während wir die Ursprünglichkeit jenes Anknüpfungspunktes mitsamt der Genealogie aufgeben mußten, haben wir durchaus keinen Grund, die Ursprünglichkeit des Lea und Rahelvergleiches anzugreifen und damit natürlich auch nicht die des kurzen genealogischen Sätzchens in Vers 17 b.

---

# Rezensionen.

---

## 1.

**Wilhelm Erbt, Jeremia und seine Zeit.** Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda. Beigegeben ist der Untersuchung des Jeremiabuches eine Übersetzung der ursprünglichen Stücke und die Umschrift der Prophetensprüche mit Bezeichnung des Rhythmus. Göttingen 1902, 299 S.

---

Das Buch zerfällt in vier Teile: 1) Die Denkwürdigkeiten Baruchs, 2) Die Denkwürdigkeiten Jeremias, 3) Jeremia als Völkerprophet, 4) Jeremia als Volksprophet. Seinen Hauptinhalt bildet nicht die geschichtliche Darstellung, wie es dem Titel nach scheinen könnte, sondern die durchgeführte Anwendung der metrischen Gesetze und die stilistischen Untersuchungen. Auf die Schilderung der historischen Verhältnisse von Josia bis zum Exil, die der Verfasser vor allem an die Besprechung der Baruchschrift anschließt, gehe ich nicht näher ein; sie wird in einer bereits angekündigten Schrift desselben Verfassers über das Deuteronomium eine neue — hoffentlich etwas umfassendere — Begründung erfahren.

Das Bemerkenswerteste an dem vorliegenden Buch steckt in den letzten drei Teilen. Der Erörterung jedes einzelnen jeremianischen Gedichtes scheidet der Verfasser zunächst eine kurze Besprechung des Textes voraus. Aber die textkritische Arbeit ist ihm nicht die Hauptsache; abgesehen davon, daß er die LXX mit großer Konsequenz bevorzugt, bietet er keinerlei bemerkenswerte philologische Resultate, sondern er beschränkt sich auf eine möglichst knappe Mitteilung und Begründung der von ihm gewählten Lesart. Wünschenswert wäre es freilich gewesen, wenn der Verfasser bei aller Kürze etwas sorgfältiger zu Werke gegangen wäre. Die Stellen,

an denen keine metrische Umschrift Textänderungen zeigt, die mit keinem Wort begründet werden, zählen nach Dugenden.

Um so größere Aufmerksamkeit hat der Verfasser der Untersuchung des Rhythmus zugewandt. Er setzt dabei die Ergebnisse der „Metrischen Studien“ von Sievers voraus, und Sievers selbst hat seine „Umschriften“ auf ihre Lesbarkeit hin durchgesehen. Es ist das erste Mal, daß uns ein prophetisches Buch mit durchgeführter Bezeichnung des Rhythmus in „Umschrift“ vorgelegt wird, und es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er trotz der vielen Schwierigkeiten, die die Entscheidung an den einzelnen Stellen mit sich bringt, diesen Versuch gewagt hat. Daß eine Reihe von Unebenheiten mit untergelaufen sind, ist selbstverständlich. Vor allem scheint mir der Verfasser die rein metrischen Regeln zu einseitig befolgt und den stilistischen Gesichtspunkten zu wenig Beachtung geschenkt zu haben.

Das Grundgesetz der hebräischen Poesie ist und bleibt der Parallelismus. Wo er vom Versmaß durchbrochen wird, da ist stets das Versmaß zu revidieren.

So teilt z. B. Erbt 7, 16 und 17, um für das ganze Gedicht einen gleichmäßigen Rhythmus mit sechs Hebungen zu erhalten, folgendermaßen (S. 168):

אֶל-תִּפְלֵל בְּעַד הַזָּקִים הַזֵּהוּ וְאֶל-תִּשָּׂא רִפְּיָהּ

וְאֶל-תִּסְבֶּג-בִּי כִי-אֶנְיִי שְׂמֵעַ 17 הַאֲיָקָה רִאֲיָהּ

מִה הִמָּדָה עֲשִׂים בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחַוִּיצוֹת יְרוּשָׁלַם

Dagegen zeigt, von der Satztrennung ganz abgesehen, der Parallelismus der letzten Vershälfte deutlich, daß wir es in B. 17 mit zwei Versen zu tun haben:

הַאֲיָקָה רִאֲיָהּ                      מִה הִמָּדָה עֲשִׂים

בְּעָרֵי יְהוּדָה                      וּבְחַוִּיצוֹת יְרוּשָׁלַם

Ähnlich steht es 9, 16 f. Hier setzt Erbt, um gleichmäßige Verse mit 3 + 3 oder 2 + 2 + 2 Hebungen zu bekommen, den ersten Halbvers außerhalb des Metrums und teilt (S. 210):

קְרִאֵי לְמִקְוֹנוֹת וְתִבְרָאנָהּ

וְאֶל-הַחֲקֻמוֹת שְׁלֹחֵי וְחַמְהָרְנָהּ 17 וְתִשָּׂקָה עֲלֵינוּ קָדִי

וְחַמְהָרְנָהּ עֲלֵינוּ דְמָעָה                      וְעַמְעֵינֵנוּ יָקָו-מֵיָם

Hier gibt B. 16 einen klaren Parallelismus, der nicht durchbrochen werden darf; 17 a steht dann allein, während b und c wiederum parallel stehen.

Häufiger sind die Fälle, in denen nicht falsche Gliederung innerhalb einer Strophe den Parallelismus aufhebt, sondern wo Bestandteile in den Rhythmus hineingezogen werden, die augenscheinlich außerhalb des Verses

sehen. Schon das erste Gedicht, das der Verfasser bespricht, gibt dafür ein klares Beispiel. Erbt liest in der Berufungsvision 1, 4 ff. (S. 109):

נְדָוִי דְבַר-יְהוָה אֵלַי  
בְּתָרִם אֶצְרָף יְדִעְתִּיךָ

וּבְתָרִם תֵּאָמַר הַקְדַּשְׁתִּיךָ  
לְבִיא לְזָרִים נִתְחַרְףָּךְ

Es liegt auf der Hand, daß hier die Einleitungsformel außerhalb des Verses steht, die beiden Sätze mit בְּתָרִם sind streng parallel gebildet, und der Schlußsatz kommt selbständig hinterher. Eine solche Einfügung der Einleitungsworte in das Versmaß beruht auf einer ungenügenden Beachtung des Unterschiedes von erzählendem Bericht und von Gedicht. An mehreren Stellen hat Erbt schon aus metrischen Gründen die einleitende Formel aus dem Verse ausgeschieden oder außerhalb der Strophe vorangestellt. So z. B. ויאמר: S. 110. 118. 121. 194; ויאמר: S. 183; כה אמר יהוה: S. 132. 135. 149. 150. 156; ויהי דבר יהוה אלי: S. 128. 139. 152. 161. Aber diese Ungleichmäßigkeit hat ihn nicht zu einer Untersuchung der stilistischen Gründe geführt. M. E. ist es unstatthaft, etwa die Erzählung vom Aderkauf in Anatot (Kap. 32) in lauter gleichmäßigen Versen zu lesen, selbst so prosaische Sätze wie z. B.: „Und ich übergab den Kaufbrief an Baruch den Nerijja ben Nachseja vor den Augen meines Betters Hanameel und vor den Augen der Zeugen, die dabei standen u. s. f.“ Und hat man erst hier einmal den Stil der historischen Erzählung festgestellt, so wird man dieselbe Beobachtung in Kap. 13 machen und den Bericht über die prophetische Handlung als Prosa lesen: „Da kaufte ich den Gürtel nach Jahwes Wort und legte ihn um meine Hüften . . . Und es geschah nach Verlauf vieler Tage, da sprach er zu mir u. s. w.“ Um so schärfer werden sich dann die Verse des Gottespruches von der Erzählung abheben. Ebenso werden solche Einführungs-worte wie: „Geh hin und rufe in die Ohren Jerusalems: So spricht Jahwe!“ oder: „Geh hin und rufe diese Worte nach Norden und sprich!“ aus dem strengen Strophenbau herauszustellen sein. Ob man einen leichten Rhythmus auch bei allen solchen erzählenden Versen wird konstatieren können, ist eine Frage für sich; in die geschlossenen Gedichte gehören sie m. E. nicht hinein. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der ganze zweite Teil des Erbt'schen Buches noch einmal zu prüfen; denn es gehört zum Stil solcher prophetischen „Denkwürdigkeiten“, daß Erzählung und prophetische Sprüche miteinander verbunden werden.

Damit sind wir bereits zu den stilistischen Fragen übergegangen, die der vorliegenden Schrift ihr charakteristisches Gepräge geben. Nachdem Wortlaut und Metrum festgestellt sind, fragt der Verfasser bei jedem einzelnen Stück nach seinem Stil, dann nach der Stimmung und schließlich nach der Situation. Wiederum ist es das erste Mal, daß ein prophetisches Buch unter diesen Gesichtspunkten behandelt wird.

In Nr. 3 der „Deutschen Literaturzeitung“ von 1903 (S. 204) hat Erbt nachträglich erklärt, daß er bei der Abfassung seines Buches mit Gunkels Forschungen nicht nur durch dessen Kommentar zur Genesiß und der Bearbeitung des 4. Esra, die er beide im Vorwort erwähnt hatte, sondern auch durch Gespräche mit seinen Schülern bekannt gewesen sei, und wenige Nummern später hat auf S. 393 derselben Zeitschrift H. Schmidt in einer kurzen Rezension Gunkels Eigentum in der von Erbt angewandten Methode und in seinen einzelnen Ausdrücken nachgewiesen. Ich würde das nicht erwähnen, wenn nicht dieser Umstand allein es ermöglichte, Erbts Untersuchungen gerecht zu werden. Man muß, wie ich, seine ganze Terminologie bereits aus Gunkels Vorlesungen kennen, um zu wissen, daß es sich hier nicht um einzelne, gelegentliche Beobachtungen handelt, sondern um feste, wissenschaftliche Grundsätze und um Regeln, die sich aus umfassender Untersuchung ergeben haben. Erbt geht nämlich nur an einer einzigen Stelle über den Rahmen der 52 Jeremia-kapitel hinaus, verzichtet aber damit auf eine Charakteristik seiner Stilarten und auf eine Begründung der einzelnen Termini. Wären seine stilistischen Grundsätze und Kategorieen allgemein bekannt und anerkannt, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Es wird sich aber alsbald zeigen, daß diese Voraussetzung keineswegs zutrifft.

Im Jeremiabuche sind, wie in allen prophetischen Schriften, zwei große Stilgattungen vertreten: die eigentlich prophetischen Stile und die nichtprophetischen, die aber von dem Propheten aufgenommen, hin und her auch umgebildet werden. Bei der ersten Gattung gibt Erbt an einer Stelle eigene Beobachtungen, und zwar bei dem Stil der prophetischen Vision. Zu den Gesichten vom Mandelzweig, vom unterheizten Kessel und von den Feigen im 1. und im 24. Kapitel zieht er die Visionen des Amos (Kap. 7 und 8) hinzu und zeigt, daß es zwei verwandte, aber voneinander doch streng geschiedene Stile der Visionserzählung gibt. Der eine besteht darin, daß Jahwe fragt: „Was schaust du?“ Der Prophet antwortet, und nun knüpft Jahwe an diese Antwort seinen Spruch. Die andere Darstellungsweise beginnt mit den Worten: „So ließ Jahwe mich schauen“, und bringt nun die Schilderung des Gesichtes, darauf eine Bitte des Propheten und die Antwort Jahwes. Wenn nun bisweilen dem zweiten Stil gemäß erst das Gesicht geschildert wird, dann aber Jahwe noch einmal fragt: „Was schaust du?“; wenn dann der Prophet das eben erzählte Gesicht noch einmal erzählt und dann der Spruch Jahwes folgt, so liegt eine Unreinheit des Stils vor. Und zwar wird in der Regel die erste Stilart, die mit Jahwes Frage beginnt, rein angewandt gewesen sein; später hat man nach Analogie anderer Visionen eine neue Einleitung in der Art des zweiten Stils noch davorgesetzt, und so ist die vorliegende Gestalt zu stande gekommen. Auf Grund dieser Beobachtung unternimmt es der Verfasser, die Gesichte Am. 7, 7 und 8, 1



und Jer. 24 rein wiederherzustellen. Mir scheint der Beweis hier durchaus überzeugend geführt zu sein; er zeigt zugleich, wie notwendig die Hinzuziehung eines umfangreicheren Materials für die stilistischen Untersuchungen ist. Leider ist das die einzige Stelle, an der der Verfasser über den Rahmen des Jeremiabuches hinausgeht und deshalb auch die einzige originelle und ausreichend begründete Beobachtung. Bei allen anderen Stücken beschränkt sich der Verfasser darauf, Gunkelsche oder nach deren Analogie gebildete Kategorien anzuwenden, ohne sein Verfahren im einzelnen zu begründen und die betreffende Stilart zu erklären. Am auffälligsten ist das bei der zweiten Klasse von Stilarten, den nicht-prophetischen.

Hier vermißt man zunächst eine grundsätzliche Äußerung darüber, wie denn der Prophet dazu kommt, allerlei fremde Stilgattungen zu gebrauchen. Wenn der Verfasser gelegentlich sagt (S. 198): „Jeremia hat den Stil der Klagelieder, der Verhandlungen vor dem Richter in eigenartiger Weise in die Prophetie herübergenommen, um sein Verhältnis zu Jahwe . . . zu schildern“, so erweckt das den Anschein, als handle es sich hier um eine Eigentümlichkeit des Jeremia, um bewußtes, originelles Tun. Es hätte vielmehr in einem einleitenden Abschnitt bemerkt werden müssen, daß die ausschließliche Verwendung des eigentlich prophetischen Stils, des Prophetenspruches und der Weisungsrede, einer Periode angehört, aus der uns prophetische Schriften nicht erhalten sind. Wo die Prophetie in die Literatur eintritt, da sind die Ausdrucksmittel dieses ersten Stiles bereits erschöpft, da nimmt der Prophet bereits fremde Stilgattungen auf, um die Form seiner Rede wirkungsvoller zu gestalten.

Bei den Gedichten des Jeremia handelt es sich nach Erbt im wesentlichen um vier solcher fremder Stilarten: um den Stil des Klageliedes, der Totenklage, des Wächterliedes und der Gerichtsverhandlung.

Den erstgenannten führt er mit folgenden Worten ein (S. 170): „Ich kann hier nicht ausführlicher auf ihn eingehen; nur so viel sei bemerkt, daß drei bis vier Gedankenreihen für ihn bezeichnend sind: 1) die Anrufung Gottes, 2) die Klage und 3) die Bitte um Hilfe. Der Bitte um Hilfe lieh ursprünglich der Priester die Entscheidung der Gottheit folgen.“ Selbst wenn der Verfasser es sich sparen wollte, auf die Entstehung dieser Stilgestaltung näher einzugehen und seinen nicht ohne weiteres verständlichen Schlusssatz durch den Hinweis auf den ursprünglichen Sitz des Stiles im Kultus zu erläutern, so hätte er es doch nicht unterlassen dürfen, an einem klassischen Beispiel (Ps. 44!) den Stil des Klageliedes, auf den er so häufig zurückgreift, anschaulich zu machen. Überdies stellt es sich heraus, wie er jenes Gunkelsche Schema auf das gerade zu besprechende Stück 11, 18—23 anwendet, daß kein einziger der genannten drei oder vier Teile rein vorhanden, sondern daß der Stil aufs stärkste umgebildet ist. Zum Verständnis des Stiles trägt das nicht gerade bei.

Der „Stil der Totenklage“ wird überhaupt nicht beschrieben; nur beiläufig erfahren wir, daß man dabei „des Toten Ruhm am Grabe sang“. Es ist zuzugeben, daß sich so fest umrissene Formen wie bei der ersten Gattung hier nicht finden; immerhin wäre eine etwas eingehendere Charakteristik dieser Stilart wünschenswert gewesen.

Mit den beiden genannten Stilgattungen stellt der Verfasser den „Stil des Wächterliebes“ und den „Stil der Gerichtsverhandlung“ auf eine Stufe. Das geht m. E. nicht an. Es sei mir gestattet, an einem Beispiel aus dem täglichen Leben der Jetztzeit meine Ansicht zu erläutern. Wenn ein Geschäftsmann seine Anzeige und Selbstempfehlung in die Form eines Briefes, eines Liebesgedichtes, einer Heiratsannonce u. dergl. kleidet, oder sie etwa mit den Worten beginnen läßt: „Hört, ihr Herren, und laßt euch sagen . . .!“, so nimmt er in der Tat fremde Stilarten, den Stil des Briefes, des „Wächterliebes“ u. s. w. auf. Denn in diesen Stilformen wird wirklich geschrieben und gedichtet, und eben darum hat sich hier etwas Eigenartiges ganz von selbst ausgeprägt. Wenn er dagegen ein Gedicht benutzt, das einem Postillon in den Mund gelegt ist, so nimmt er nicht den „Stil des Postillonliebes“ auf; denn einen solchen Stil gibt es nicht. Postillone dichten nicht, wenigstens nicht so ständig, daß sich eine bestimmte Form dafür hätte ausprägen können. Ein Lied der genannten Art repräsentiert keinen natürlichen Stil, sondern es ist ein Kunstprodukt.

Klagelieder und Totenlieder sind stets gedichtet worden; das liegt in der Natur der Sache. Und zum Überflus haben wir dafür auch Belege. Daher hat sich auch für diese beiden Gattungen ein fester Stil ausprägen können. Der Wächter auf dem Turm, der den Feind nahen sieht, wird das schwerlich in poetischer Form, etwa in einem althergebrachten Liede, der Stadtbevölkerung mitgeteilt haben; man denke nur an die klassische Schilderung 2 Kön. 9! Darum kann von einem „Stil des Wächterliebes“ im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein — meines Wissens braucht auch Gunkel den Ausdruck nicht —, sondern nur von einem Liede, das dem Wächter in den Mund gelegt wird. Eine solche Form aber ist ein Kunstprodukt und fällt unter die größere Kategorie der Kampflieder. Überdies verdienen von den Gedichten, die Erbt für „Wächterlieder“ erklärt, nur etwa die Hälfte diese Bezeichnung. Ob es Wächterlieder anderer Art gegeben hat, etwa solche, die den Anbruch des Tages, das Nahen von Karawanen besingen, ist eine andere Frage. Meines Wissens haben wir im Hebräischen dafür keine Belege. Erbt hat stets Kampflieder im Auge.

Etwas anders steht es mit dem „Stil der Gerichtsverhandlung“. Auch hier liegt es nahe, lediglich an künstlich geschaffene Formen zu denken; denn die Verhandlung vor dem Richter spielt sich nun einmal nicht so prägnant und nicht so poetisch ab, wie in dem Lied der Propheten. Andererseits könnte sich hier, etwa durch die kurzen Protokolle, die nur

aus kurzer Rede, Gegenrede und aus dem Urteil, oder gar nur aus Klage und Urteilspruch bestanden, ein natürlicher Stil gebildet haben. Das wäre noch zu untersuchen.

Ebenso wie bei den poetischen Stilgattungen muß ich dem Verfasser auch bei der einzigen prosaischen, die er im Jeremiabuche verwendet findet, widersprechen. Er setzt bei seiner Untersuchung der Denkwürdigkeiten des Baruch mit Kap. 36 ein, stellt hier alsbald eine Darstellungsweise fest, die „in Annalen ihren ursprünglichen Ort hat“, und behauptet nun, daß Baruch „seine Erinnerungen an Jeremia im Stil der Annalen zu schreiben versucht habe“ (S. 3). Diese Beobachtung wird für die Kritik der Baruchschrift noch mehrfach verwendet und dient dazu, eine ganze Reihe nicht unwichtiger — und zwar in der Regel zutreffender — Behauptungen zu stützen.

Nun kann aber gar keine Rede davon sein, daß wir es in den Denkwürdigkeiten Baruchs mit einem durchgeführten Annalenstil zu tun haben. Das einzige Kennzeichen, das der Verfasser für diese Stilgattung anführt, ist die „genaue Zeitangabe“, mit der jeder Bericht beginnt. Das ist aber völlig unzureichend. Annalenstil liegt etwa vor in den Königsbüchern: „Und im zwanzigsten Jahre Zerobeams, des Königs von Israel, ward Aša König über Juda. Er regierte aber 41 Jahre zu Jerusalem, und seine Mutter hieß Maacha, die Tochter Abisaloms.“ So erzählt die offizielle Reichschronik. Denselben Stil, der sich vor allem dadurch kennzeichnet, daß er nur Fakta kurz und eintönig aneinanderreißt, finden wir bei Baruch ganz selten; am deutlichsten 36, 9 ff.: „Und es geschah im 5. Jahre des Königs Jojalim im 9. Monat, da riefen sie ein Fasten aus. . . . Da las Baruch die Worte Jeremias. . . . Und es hörte Micha ben Gemarja ben Schafan alle Worte Jahwes. . . . Da stieg er zum Königshaus hinab . . . und sah, dort saßen alle Fürsten (folgt die Aufzählung!). Da verkündigte ihnen Micha alle die Worte. . . . Da nahm Baruch die Rolle. . . . Da las Baruch . . .“ u. s. f. Ähnlich 41, 4 ff. 26, 10 ff. Aber auch hier ist die Darstellung nicht so lapidar wie der ursprüngliche Annalenstil, d. h. wir haben es hier bereits mit einer „Erweichung des Stils“ zu tun. Der weitaus größte Teil der Baruchschrift aber unterscheidet sich in der Form der Berichterstattung an keinem wesentlichen Punkte von den Erzählungen der Königsbücher. Besonders deutlich ist das in Kap. 40 und 44. Nicht „Annalenstil“ liegt hier vor, sondern der gewöhnliche Stil der historischen Erzählung, der nur hier und da von Elementen durchbrochen wird, die aus der Darstellungsweise der Annalen stammen, selbst aber kaum noch als Annalenstil zu bezeichnen sind.

Solche Ungenauigkeiten rächen sich denn auch im Verlauf der Untersuchung an einer großen Zahl einzelner Punkte. Wie kann jemand, der sich mit dem Stil der Prophetenrede gründlich beschäftigt hat, noch fragen:

„Gehörte das zum prophetischen Stile, solche Namen nicht zu nennen?“ Das Buch Jesaja (5, 26 ff.) hätte ihm die Antwort fast auf jeder Seite gegeben. Aber ich kann auf solche Einzelheiten nicht näher eingehen. Es kam mir nur darauf an, zu zeigen, daß man es sich bei stilistischen Untersuchungen nicht so leicht machen darf, wie Erbt es getan hat, indem er einfach Guntels Methode und Terminologie, ohne sie immer ganz verstanden zu haben, rein äußerlich auf seinen Text anwandte. Damit sollen die Verdienste des Buches, zumal auf dem Gebiete der hebräischen Metrik, nicht in Abrede gestellt werden.

Großlichterfelde.

Otto Dibelius.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

## Bibliothek theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

geb. à Bd. N 2.

- Bd. 1. Bacherleinode evangelischer Theologen.  
" 2. Luthers reformatorische Hauptschriften.  
" 3. Tholud, Predigten in Auswahl.  
" 4. Schleiermachers Reden über die Religion.  
" 5. 6. Claus Harms' Pastoraltheologie. 2 Bde.  
" 7. " " Lebensbeschreibung.  
" 8. 9. Menkens Homilien. 2 Bde.  
" 10. Theremin, Die Verechsamkeit eine Tugend.  
" 11. Hamanns Schriften in Auswahl.  
" 12. Augustins Konfessionen.  
" 13. 14. 15. 16. Schleiermachers Glaubenslehre. 4 Bde.  
" 17. Sursum corda!  
" 18. Massillons Ausgewählte Predigten  
" 19. 20. Theremins Ausgewählte Predigten. 2 Bde.  
" 21. Speners Schriften in Auswahl.  
" 22. 23. Neander, Der heilige Bernhard. 2 Bde.  
" 24. Imitatio Christi.  
" 25. Spitta, Psalter und Harfe.  
" 26. 27. 28. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3 Bde.  
" 29. Gregorius' v. Nazianz Schutzrede u. Chrysostomus v. Priestertum.  
" 30. 31. Herder, Geist der ebräischen Poesie. 2 Bde.  
" 32. Bengels Enomon I.  
" 33. 34. 35. 36. Häffells Beruf des evangelischen Geistlichen. 4 Bde.  
" 37. 38. Schleiermachers Sittenlehre. 2 Bde.  
" 39. Harms' Festpredigten.  
" 40. Pascals Gedanken über die Religion.  
" 41. Die Weisheit auf der Gasse.  
" 42. 43. 44. Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testaments. 3 Bde.  
" 45. 46. Daur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie. 2 Bde.  
" 47. 48. Schleiermacher, Kleinere theologische Schriften. 2 Bde.  
" 49—54. Bengels Enomon II—VII.

Prospecte auf Verlangen gratis und franco.

**Neuster Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.**

**Schäfer**, Dr. Ernst, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet. In 3 Bdn. 30 M., geb. 33,50 M. I. 7 M., geb. 8 M. II. 8 M., geb. 9 M. III. 15 M., geb. 16,50 M. Prospekt gratis.

282]

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

## **Martin Luther.**

Eine Biographie

von **D. Theodor Kolde**,

ord. Professor an der Universität Erlangen.

2 Bände. Mit Porträt. N 16; geb. N 19.



## **Drucksachen:**

# **Dissertationen, Programme**

u. s. w.

in billiger und geschmackvoller Ausführung.

Umgehende Berechnung nach Einsendung des Manuskripts.

**Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft**

Buchdruckerei

**Gotha.**



## **Zur gefälligen Beachtung!**

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. C. Kauffsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. C. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Oesterreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

**Friedrich Andreas Berthes, Aktiengesellschaft.**

## Inhalt.

---

### Abhandlungen.

	Seite
1. Conrady, Das Thomasevangelium . . . . .	377
2. Stange, Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530 .	459
3. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei F. G. Schloffer . . . . .	470.
4. Schwarzkopff, Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes . . . . .	482

### Gedanken und Bemerkungen.

1. Bever, Zur Literar Kritik des Buches Ruth . . . . .	502
--	-----

### Rezensionen.

1. Erbt, Jeremia und seine Zeit; rez. von Dibelius . . . . .	507
--	-----

---



# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. Achelis, D. P. Kleinert, D. H. Schulz und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. C. Kautzsch und D. C. Haupt.

Jahrgang 1903, viertes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes  
Aktiengesellschaft.

1903.

---

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4. 50.

1. Juli 1903.



Theologische  
**Studien und Kritiken.**

---

**Eine Zeitschrift**

für

**das gesamte Gebiet der Theologie,**

begründet von

**D. C. Ullmann und D. F. W. G. Umbreit**

und in Verbindung mit

**D. C. Angelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. J. Schulz**

herausgegeben

von

**D. E. Rautsch und D. E. Haupt.**

---

**Jahrgang 1903, viertes Heft.**



**Gotha.**

**Friedrich Andreas Perthes**  
Aktiengesellschaft.

1903.



# Abhandlungen.

---

1.

## Philosophie und Religion

in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der  
neueren Theorien kritisch erörtert.

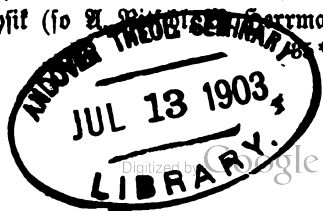
Von

Johannes Wendland, Lic. theol.

---

**W o t t o :** „Ich verachte keineswegs die Identität von Weltanschauung mit Religion, ... ich sehe aber in unserer Geschichte die philosophische Spekulation überall in der Religion fassen und in ihrer vollen Entwicklung wiederum auf Religion hinarbeiten, und wenn ich einerseits die Volkseigenheiten, andererseits hervorragende Männer an meinem Auge vorbeiziehen lasse, so entdecke ich eine ganze Reihe von Beziehungen zwischen Weltanschauung und Religion, welche sie mir als innig organisch verbunden zeigen: wo die eine fehlt, fehlt die andere; wo die eine kräftig blüht, blüht die andere; ein tief religiöser Mann ist ein wahrer Philosoph (im lebendigen, vollsmäßigen Sinne des Wortes)“. *H. St. Chamberlain*, „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“, S. 858.

Seit Jahrzehnten schon ist in der Theologie wie Philosophie die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion behandelt worden. Es ist im Grunde immer derselbe Streit, mag man ihn nun überschreiben Vernunft und Offenbarung (so zur Zeit des Rationalismus und Supranaturalismus) oder Glauben und Wissen (so D. Fr. Strauß, Th. Ziegler) oder Theologie und Metaphysik (so A. Wittke, G. Hermann, G. Wob-



bermin) oder Philosophie und Religion (so Lipsius, Thibötter) oder Religion und Wissenschaft (so Biedermann, Pfeleiderer), oder mag man allgemeiner auf den Gegensatz von Werturteilen und theoretischen Urteilen oder der theoretischen und praktischen Vernunft eingehen. Auch in diesem Falle ist es dasselbe Problem, das nur in verallgemeinerter Form auftritt. Von der Lösung der allgemeineren Frage nach dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, von Denken und Wollen hängt auch die Beurteilung, wie Philosophie und Religion sich zueinander verhalten, ganz wesentlich mit ab. Wir sind heute weiter als je davon entfernt, eine einheitliche, allgemeiner anerkannte Lösung der Frage aufweisen zu können. Die Meinungen gehen heute weiter als je auseinander.

Hatte man in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu voreilig Philosophie und Religion vermischt, so hat man inzwischen weit eingehender das Wesen der Religion, das Wesen des Christentums, die Gesetze des religiösen Erkennens und Fühlens durchforscht und im Gegensatz zu der früheren Vermischung oft gerade die der Philosophie abgekehrte Seite der Religion hervorgehoben und so einen scharfen Gegensatz zwischen Philosophie und Religion festgestellt. Inzwischen hat auch über das Wesen, die Aufgaben, Grenzen und die Bedeutung der Philosophie die Arbeit nicht geruht. Die größten Umwälzungen sind auf dem Gebiete der Philosophie im 19. Jahrhundert hervorgetreten. Eine Einigung ist noch bei weitem nicht erreicht. Wir dürfen uns daher nicht an einen einzelnen Philosophen halten, sondern müssen in den verschiedenen Richtungen der Philosophie Umschau halten und uns hier einen Weg zu bahnen suchen.

Die im Durchschnittsbewußtsein unserer Zeit vorherrschende Meinung ist leider noch immer, Christentum und Philosophie seien sich ausschließende Gegensätze. Das Christentum vertrage nicht das scharfe konsequente Denken. Irgend eine irreligiöse oder antichristliche Weltanschauung wie der Materialismus oder Pantheismus werden einfach als Ergebnis strengen Denkens oder als Resultate der vorurteilsfreien Wissenschaft verkündigt; mit dem Christentum ist man dann schnell fertig. Eine tiefer gehende Aus-

einandersezung des Christentums mit der Philosophie ist darum bringend notwendig.

Beginnen wir mit einem Überblick über die bisherigen Lösungsversuche. Wie A. v. Öttingen („Lutherische Dogmatik“ I, S. 359 ff.) treffend hervorhebt, unterscheiden sich dieselben danach, je nachdem Philosophie und Religion möglichst auseinandergerückt oder bis zu völliger Vermischung einander nahe gebracht werden. Beide Wege sind von Theologen eingeschlagen worden. Die, welche den ersten Weg gehen, haben dabei die Lösung: scheidlich — friedlich. Sie wollen nachweisen, daß Philosophie und Religion zwei ganz verschiedene Zwecke in unserem Geistesleben verfolgen. Beide haben im letzten Grunde nichts miteinander zu tun. Sie sind nur fälschlich durch Unverstand, vielleicht menschlich begreiflichen Unverstand vermischt worden. Die religiöse Weltanschauung kann nach ihren eigenen Gesetzen aufgebaut werden, unbehelligt durch jede konkurrierende Philosophie.

Die anderen verfolgen den entgegengesetzten Weg: Ist eine falsche Philosophie die Gegnerin des Glaubens gewesen, so sei sie durch die wahre zu überwinden. Wenn eine oberflächliche Philosophie vom Glauben abführe, so führe die wahre Philosophie zum Glauben hin. Sucht die erste Richtung in der Trennung beider Mächte das Heil, so sucht die zweite sie in der Vereinigung. Die erste Richtung schließt meist ein Bündnis mit einer Philosophie, die die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens möglichst eng zu stecken sucht. Die zweite steht im Bunde mit einer Philosophie, die dem Erkennen mehr zutraut, die auch eine Erkenntnis des Übersinnlichen behauptet.

Eine weitere hiermit zusammenhängende Frage ist die nach den Mitteln des Erkennens in der Philosophie. Hat sich diese allein des theoretischen Erkennens oder genauer des mathematisch stringenten Schließens zu bedienen, oder hat sie auch höhere Geistesideale und Werte in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, zu beurteilen, zu werten? Wird letzteres bejaht, so ergibt sich von selbst, daß auch die Religion in eine größere Nähe zur Philosophie gerückt wird.

## I. Vereinigung und Vermischung von Philosophie und Religion.

Überblicken wir die Geschichte der Philosophie und der Religion im ganzen, so sehen wir von Anfang an nicht bloß eine starke gegenseitige Beeinflussung beider Mächte, sondern sogar teilweise eine völlige Vermischung, ja Verschmelzung beider, so daß man aus einzelnen geschichtlichen Erscheinungen sogar fast auf eine völlige Identität beider Gebiete schließen könnte. Jedenfalls ist wohl das Urteil Pfeiderers („Rel.-Phil.“ II<sup>2</sup>, S. 623) richtig, daß die alten Religionen der Mutterboden waren sowohl für die naive kindliche Weltanschauung wie auch für die ersten tastenden Versuche einer wissenschaftlich-philosophischen Weltklärung. Ursprünglich waren die heute feindlichen Brüder eins. Erst allmählich sonderten sich Religion und Philosophie, doch in stetiger Beziehung zueinander bleibend. Es fragt sich nun: Sollte die ursprüngliche Einheit dermaßen heute gelöst sein, daß keine Verwandtschaft oder Gemeinschaft mehr bestände?

Bei manchen geschichtlichen Erscheinungen kann man zweifelhaft sein, ob man sie der Geschichte der Religion oder der Philosophie oder beiden in gleicher Weise zuweisen soll, so z. B. bei den altindischen Systemen des Brahmanismus und des Buddhismus. Auch im Alten Testament dient die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 in gleicher Weise dem religiösen Bedürfnis, die unbedingte Herrschaft Gottes über die Welt festzustellen, wie sie andererseits auch den Versuchen der ältesten ionischen Naturphilosophen zu vergleichen ist, das Mannigfaltige in der Welt aus einem letzten Prinzip durch allmähliche Sonderung zu erklären. (So auch Wellhausen, „Prolegomena zur Geschichte Israels“, 3. Ausg., S. 310—312.)

Auch in den alten Volksmäthen z. B. der Hellenen und der Germanen kann man häufig schwer unterscheiden, ob ein religiöses Bedürfnis der Verehrung oder ein poetisches Streben der Phantasie oder ein wissenschaftlicher Erklärungsversuch vorliegt. Aber selbst da, wo eine ausgebildete, hochentwickelte Philosophie vorliegt,



wie im alten Griechenland, finden wir wieder Philosophie und Religion verschmolzen. Pythagoras und Plato und ihre Schulen bis zu den Neuplatonikern hin waren überzeugt, in ihrer Philosophie zugleich ihre Religion zu haben, und nicht mit Unrecht. Eucken bemerkt treffend, man könne fragen, ob Plato in erster Linie als wissenschaftlicher Philosoph oder als religiöser Genius zu beurteilen sei.

Mit dem Eintritt des Christentums wurde dies nicht anders. Die ältesten christlichen Theologen erkannten deutlich, daß die herrschenden philosophischen Systeme und Gedanken mit dem Christentum konkurrierten. Ja ein Justin nannte das Christentum unbedenklich die wahre und sichere Philosophie. Und wiederum die mittelalterlichen Systeme der Scholastik, eines Scotus Erigena und seiner Nachfolger, die Streitfragen über Realismus und Nominalismus, die Versuche der Vernunft, sich des gesamten christlich-theologischen Lehrgebäudes zu bemächtigen, sowie das Scheitern dieses Versuches und die Aufstellung der Lehre von der doppelten Wahrheit in Philosophie und Theologie gehören in gleicher Weise in die Geschichte der Philosophie wie der Religion hinein.

Als nun in der Zeit nach der Reformation das Denken sich immer mehr von dem Dogmensystem der Kirche befreite und Weltanschauungen aufstamen, die mit dem Christentum konkurrierten, suchten auch diese dem religiösen Bedürfnis zu genügen. Das System eines Spinoza ist nicht bloß ein in der Studierstube ergrübeltes Gedankengebilde; für ihn ist es zugleich Lebensweisheit und Religion. In der klaren Erkenntnis des Univerfums, in der Überwindung der Selbstsucht und aller niedrigen Affekte des Herzens, in einem tugendhaften Leben und in der intellektuellen Liebe Gottes hat Spinoza die friedliche Gemütsstimmung gefunden, zu der seine Philosophie hinführen will. In seinem System ebenso wie in seinem Leben sind Philosophie und Religion geeint. Dasselbe gilt auch von der gesamten neueren Philosophie. Kant hat in seinen philosophischen Schriften nicht bloß seine wissenschaftliche Welterkenntnis, nicht bloß seine Erkenntnistritik, sondern ebensosehr auch seine sittliche Lebensanschauung und seine

religiösen Überzeugungen zum Ausdruck gebracht. Noch mehr tritt bei Fichte von vornherein die ethische Weltanschauung und dann in den späteren Schriften immer energischer seine ethisch-mythologische Religiosität in den Vordergrund. Ebenso will die Philosophie Hegels den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufnehmen und ihn in seiner Vernunftgemäßheit darstellen und rechtfertigen. Ähnlich sagt D. Fr. Strauß („Die christliche Glaubenslehre“ 1840, Bd. I, S. 22 f.): „Dem wahrhaft Philosophierenden gewährt das System seiner philosophischen Überzeugungen von dem Wesen des Absoluten und seinem Verhältnis zum Endlichen, von der Natur und Bestimmung des Menschen u. s. f. ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich abschließende Befriedigung, welche dem Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt. Religion und Philosophie tun demselben höchsten Bedürfnis des Geistes genug: mit sich selbst ins Reine zu kommen, des Einklangs seiner endlichen Erscheinung mit seinem absoluten Wesen inne zu werden; nur daß die Religion sich zu diesem Behufe mit Gefühlen und Vorstellungen begnügt, zu deren Erregung sie eines besonderen Kreises von Darstellungen und Übungen bedarf; wogegen die Philosophie diesen letzten Schleier zerreißt und zur Anschauung der Sache selbst, zum Begriffe, vordringt.“ Es kann hier außer Betracht bleiben, daß Hegel selbst der Meinung war, das Christentum nicht zu gunsten einer fortgeschrittenen Religion umgestoßen zu haben, während Strauß mehr und mehr eine neue Vernunftreligion an Stelle des Christentums setzen wollte. Indessen einig sind sie untereinander und mit ihrer ganzen Zeit in der Überzeugung, daß eine echte, alles umfassende Philosophie auch eine religiöse Weltanschauung enthalten muß, sei es die des Christentums oder eine andere, und daß hierin gerade die wichtigste Aufgabe der Philosophie besteht. Wir könnten die Reihe der neueren Philosophen durchgehen; überall stoßen wir auf dieselbe Erscheinung: Entweder will die Philosophie das Christentum in sich aufnehmen und rechtfertigen, so z. B. bei Schelling, dem jüngeren Fichte, Ulrici, Weiße, R. Seydel, Reichmüller, Fechner, Roze, Siebeck, Paulsen; teils eine andere Religion an die Stelle setzen, so

A. Comte, Haedel, Hartmann, Mainländer, teils überhaupt alle Religion als eine große Verirrung des Menschen hinstellen, so Dühring, Nietzsche und viele Materialisten. Jedenfalls geht aus diesem Überblick hervor: von Anfang an finden wir Religion und Philosophie in engster Verbindung. Von jeher bis in die allerneueste Zeit hat die Philosophie ex professo Stellung zur Religion genommen; sie hat teils eine bestimmte Religion in sich aufgenommen und zu rechtfertigen gesucht, teils kritisch und weiterbildend auf die Religion eingewirkt, teils die Religion ausrotten wollen. Aber an der religiösen Frage hat keine Philosophie vorübergehen können, ja die am schärfsten antichristliche und religionsfeindliche Philosophie Nietzsches ist in ihren Fragestellungen je länger desto mehr durch den Gegensatz gegen das Christentum bestimmt worden.

Es erfordert jedoch eine eingehendere Untersuchung des Wesens der Religion und des Wesens der Philosophie, um dies Verwandtschaftsverhältnis beider Mächte zu erklären, sowie ihre Verschiedenheit trotz vieler Berührungspunkte ins Licht zu setzen.

Zunächst jedoch treten eine Reihe Denker auf den Plan, welche, oft in heftiger Polemik, die in der Geschichte geeinten Mächte zu trennen suchen. Es sei eine Verirrung der Philosophie, eine unberechtigte Gebietsüberschreitung, wenn sie ihren Begriff des Unbedingten oder den Begriff des Universums mit dem Gottes identifiziere und so eine Verbindung der philosophischen und der religiösen Weltanschauung herzustellen suche. Oder man sagt: Die obersten und letzten Fragen nach dem Woher und Wohin aller Dinge, die Fragen nach Sinn und Zweck des Lebens kann die Philosophie nicht lösen. Nur die Religion gibt hierauf Antwort.

Ganz besonders das Unternehmen Hegels, die christliche Religion völlig in sein Erkenntnisssystem aufzunehmen, wirkte in dieser Richtung. Man erkannte zumal aus den Folgerungen, die Strauß aus den Hegelschen Prinzipien zog, daß sich hier unter dem Schein der Rechtfertigung des Christentums dasselbe in ein philosophisches Gedankengebilde verwandelt hatte, das dem Herzensbedürfnis des Christen nicht genügte. Überhaupt zeigte sich bei

den meisten Versuchen, das Christentum philosophisch zu rechtfertigen, daß sich das Christentum unter den Händen der Philosophen in ein zwar geistvolles und staunenswert tiefes Gedankensystem verwandelte, daß dieses aber dem Pulschläge der Herzensfrömmigkeit, dem tiefsten Kern des Christentums nicht gerecht wurde. Man schloß also: Jede philosophische Behandlung des Christentums führt tatsächlich und notwendig zu einer sei es pantheistischen sei es intellektualistischen Verlehrung desselben. Letzteres sei ganz natürlich, denn der eine rein theoretische Weltkenntnis erstrebende Philosoph werde naturgemäß am Christentum auch nur seinen Beitrag zur Lösung der höchsten Erkenntnisprobleme beachten. Die Philosophie sei daher unfähig, dem innersten Wesen des Christentums gerecht zu werden; nur der christliche Theologe, der eine besondere dem Wesen christlicher Erfahrung angepasste Erkenntnis methode handhabt, könne das Christentum innerlich verstehen.

Zu dieser Stellungnahme wirkte die große Verachtung mit, in welche die Philosophie überhaupt seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts verfiel. Hatte sie vorher in überfühmem Stuge das letzte Wort in allen Fragen sprechen wollen, so bestritt man ihr jetzt überhaupt ihre Berechtigung, in den höchsten Fragen mitzureden. Ihre Spekulationen seien bloße Gedankengebilde, denen keine Realität entspreche. Die Einzelwissenschaften, voran die Naturwissenschaft und Geschichtsforschung, wurden weit mehr geschätzt. Hier hatte man doch festen Boden unter den Füßen. Auf allen Gebieten menschlichen Denkens wandte man sich der Einzelforschung zu. Auch die Philosophie selbst ging mit Emsigkeit auf die Einzelprobleme der Erkenntnistheorie und Psychologie ein. Ein Zeitalter des Spezialistentums folgte, der Drang, alle Erkenntnisse zusammenzufassen, erschlaffte. Die Philosophie verzweifelte an der Möglichkeit, die letzten Fragen zu lösen. Da, wo solche Versuche noch gemacht wurden, trat es besonders klar zu Tage, wie zerrissen und zerspalten in sich die Philosophie ist. Sollte man also an der Unsicherheit der Philosophie und dem steten Wechsel der Systeme auch die Religion teilnehmen lassen, die doch eine absolute Gewißheit verlangt?

Alle diese Gründe trugen dazu bei, der Philosophie die Fähigkeit zu bestreiten, die letzten Fragen der Metaphysik zu lösen und die Religion überhaupt ihrem Bereiche zu entziehen.

Ganz besonders wirkte auch der erneute Rückgang auf Kant sowohl seitens der Philosophie wie der Theologie in dieser Richtung. Die „Kritik der reinen Vernunft“, die doch nur eine Vorarbeit im Sinne Kants sein sollte, wurde als abschließende Leistung, als endgültige Vernichtung jeder Metaphysik angesehen.

Jedoch nicht bloß in der neuesten Zeit sind Bedenken gegen eine philosophische Behandlung und Rechtfertigung des Christentums laut geworden. Wie in neuerer Zeit am eindringlichsten in der Schule Nitschs, aber ebenso auch von Frank und Kähler die Religion dem Bereich des theoretisch-philosophischen Erkennens entzogen und auf eigene Füße gestellt wurde, so finden wir in früheren Jahrhunderten schon entschiedene Einwendungen dagegen, daß man das Christentum den fremden Maßstäben der Philosophie unterwerfe.

Betrachten wir diese Versuche, Religion und Philosophie scharf zu scheiden, nun im einzelnen.

## II. Die Entgegensetzung von Philosophie und Religion.

Die älteste Art, eine klare Scheidung zwischen Philosophie und Religion zu erreichen, ist die einfache Trennung: die menschliche Vernunft reicht nicht an die göttlichen Geheimnisse heran. Diese beruhen auf Offenbarung und bilden so ein höheres Stockwerk über dem des weltlichen Wissens. So stellten schon die Apologeten des 2. Jahrhunderts das Christentum als die von dem göttlichen *lóyos* geoffenbarte Philosophie der trügenden Philosophie der Welt gegenüber, die nur *σπέρματα τοῦ λόγου* enthalte. Die scholastische Theologie des Mittelalters, die Theologie des orthodoxen Protestantismus und noch heute die Dogmatik des Katholizismus kennt keine andere Lösung als diese. Auch heute noch ist bei Popularphilosophen, aber auch bei bedeutenderen

Männern wie Höpffding (vgl. seine „Ethik“) die Meinung verbreitet, dies sei die einzige auf theologischer Seite herrschende Anschauung über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Die Vernunft steht hiernach der Autorität gegenüber. Da nun jede Autorität sich erst vernünftig begründen lassen muß, so ist klar, daß dann der Streit zu gunsten der Vernunft entschieden wird. Der eben genannte, wir können kurz sagen, der katholische Lösungsversuch des Verhältnisses von Philosophie und Christentum scheitert an einer genaueren Untersuchung dessen, was sich als geoffenbarte Lehre ausgibt. Untersucht man dies Gebilde, kurz das offizielle Dogma genauer, so ergibt sich, daß es ein längerer Prozeß gewesen ist, der das Dogma zu stande gebracht hat. Die Jahrhunderte haben einen Stein nach dem anderen herbeigetragen. In dem Worte Offenbarung liegt die richtige Wahrheit ausgedrückt, daß das Dogma nicht menschliche Erfindung ist. Es geht letztlich zurück auf die Gotteserfahrung und das Wirken Jesu Christi. Wofern man nun nicht etwa urteilt, daß Jesu Gewißheit, Gott in besonderer Weise nahe zu stehen, und sein Lebensberuf, ihn den Menschen zu verkündigen, Illusionen gewesen seien, ist man zu dem Urteil berechtigt, daß Gott sich in ihm den Menschen erschlossen habe. Das Dogma aber ist ein Versuch des menschlichen Geistes, diese Gottesoffenbarung zu erfassen und in systematischem Zusammenhange geordnet darzustellen. Sieht man genauer zu, so ist das Dogma abhängig von der Philosophie, dem Weltbewußtsein. (Vgl. genauer die Dogmengeschichten von Harnack, Dorner, ferner Biedermanns Dogmatik und Raftan, „Die Wahrheit der christlichen Religion.“) Man darf nicht bei der Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Religion von dem christlichen Dogma ausgehen, als ob dies ein einfaches und ursprüngliches Element der Religion sei und nicht vielmehr ein überaus kompliziertes Gebilde. Man muß von den dem Dogma zu grunde liegenden religiösen Motiven ausgehen, nicht von den dogmatischen Lehrentscheidungen der offiziellen Kirche. Dann ergibt sich klar, daß die Entgegensetzung von Vernunft und Autorität, von Freiheit der Wissenschaft und Lehrgelundenheit der Kirche wohl sekundäre Begleiterscheinungen des

Christentums trifft, aber an dem Quellpunkt religiösen Lebens doch schließlich achtlos vorübergeht.

Im Gegensatz zu der einseitigen Hervorhebung der religiösen Lehre betont schon Spinoza in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ (Kap. 13) die praktische Seite der Religion. In seiner Ethik fanden wir zwar seine eigene Weltbetrachtung, Lebensauffassung und Religion zu untrennbarer Einheit, zu voller Harmonie verbunden. In seinem theologisch-politischen Traktat kämpft er dagegen für die Freiheit der Philosophie gegen ihre Unterdrückung durch den mit der Kirche geeinten Staat. Während neuere Theologen im Interesse der Freiheit der Religion von der Bevormundung durch die Philosophie eine scharfe Scheidung beider vornehmen wollen, will Spinoza die Philosophie der Beherrschung durch das Dogmensystem der Kirche entziehen und die Übergriffe der Religion einschränken. Aber er beschränkt die Religion auf ein gar zu enges Gebiet, wenn er das Streben nach Erkenntnis allein der Philosophie zuweist. Er scheidet nämlich folgendermaßen: Die Bibel will nicht vorwiegend Wissenschaft lehren oder philosophische Spekulationen über Gott den Menschen beibringen. Die, welche diese in die Kirche eingeführt haben, haben sie zu einer Akademie gemacht und viel Gezänke hervorgerufen. Die Bibel will vielmehr den Menschen zum Gehorsam gegen Gott führen, der in der Nächstenliebe besteht. Hieraus folgert Spinoza nun aber: In der Religion komme es nicht auf *vera*, sondern auf *pia dogmata* an, d. h. auf Lehren, die den Menschen zum Gehorsam führen (Kap. 14). Folglich waltet zwischen Theologie und Philosophie keine Gemeinschaft oder Verwandtschaft ob: das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das Ziel der Theologie der Gehorsam. — Es ist jedoch klar, daß sich beides nicht so einfach trennen läßt. Denn die *pia dogmata* müssen doch zugleich *vera* sein, wenn sie den Menschen zum Gehorsam bestimmen sollen. Sobald der Mensch eingesehen hätte, daß sie *falsa* seien, etwa zu dem Zweck erfunden, um ihn zu bändigen, würde er sie und damit alle Frömmigkeit wegwerfen. Auch die religiösen Hauptsätze, die Spinoza selber als Grundsätze aller wahren Religion aufstellt (Kap. 14), werden von ihm selbst als wahr angesehen und müssen

nach ihm jedem Menschen einleuchten. Der erste dieser Sätze ist: „Es gibt einen Gott oder ein höchstes Wesen, welches höchst gerecht und barmherzig oder das Muster eines rechten Lebens ist. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß es ein solches Wesen gibt, der kann ihm auch nicht gehorchen und es nicht als Richter anerkennen.“ Hier spricht Spinoza selbst die klare Erkenntnis aus, daß mit dem Gehorsam gegen Gott ein Überzeugtsein von seinem Wesen verbunden sein muß, ja eine deutliche Erkenntnis seines Wesens und seiner Eigenschaften. Dasselbe erhellt aus den folgenden Sätzen: „Dieser Gott ist einzig“, „Gott ist allgegenwärtig oder alles ist ihm offenbar“, „Gott hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über alles“, „Gott verzeiht den reuigen Sündern.“ Es ist klar: Wenn diese Sätze wirklich allgemein vernünftig sein sollen, so muß die Philosophie als denkende Weltbetrachtung deren Vernünftigkeit nachweisen, und die Verwandtschaft und Gemeinschaft von Philosophie und Religion, die Spinoza bestritt, taucht wieder auf. Auch widerspricht Spinoza damit seiner eigenen Ethik, in der er betont, daß aus der adäquaten, vernunftgemäßen Erkenntnis Gottes auch die Tugenden folgen, während die Affekte aus verworrener Einbildung sich ergeben. Spinoza hat die richtige Erkenntnis der praktischen Seite der Religion übertrieben und ist zu Behauptungen gelangt, welche die Religion völlig untergraben würden. Seine Teilung ist gewaltsam. Er wollte der Philosophie ihre Freiheit und Unabhängigkeit von der Kirche erkämpfen. Aber seine Entscheidung würde der Religion tödliche Wunden schlagen. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. So einfach liegen die Dinge nicht, daß die Religion auf die Lösung der Wahrheitsfragen verzichten und diese ganz der Philosophie überlassen könnte. Man kann unmöglich Denken und Wollen, Wissen und Tun auseinanderreißen.

In anderer Weise wird ein völliger Dualismus zwischen der Religion einerseits, dem Verstandeserkennen und der Philosophie andererseits aufgestellt von Fr. H. Jacobi. Das Verstandeserkennen könne, wie er in Übereinstimmung mit Kant ausführt, die Welt der überfinnlichen Dinge nicht erreichen. Ja, er geht



so weit zu behaupten, das Verstandeserkennen müsse zur Leugnung Gottes, der menschlichen Freiheit und einer übersinnlichen Welt fortschreiten. Eine Rettung von den Verheerungen des Verstandes erreicht man nach ihm, wenn man sich von dem Welterkennen in die Burg des Glaubens zurückzieht. Dieser beruhe auf einem unmittelbaren Gefühl und sei somit vollständig unabhängig von der Welt des Erkennens, ja ihr entgegengesetzt. So geht eine unüberwundene Spannung durch seine Anschauung, ja durch seine Person hindurch, die sich auch in den Worten ausgesprochen hat: „Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ.“ Ähnliche Spannungen können zeitweilig im Leben der Menschen, auch der Völker auftreten, aber sie treiben mit Notwendigkeit zur Versöhnung, zum Ausgleich. Es wird sich zeigen: Weder das Verstandeserkennen muß notwendig die Religion bestreiten, noch bringt das unmittelbare Gefühl die Welt der Religion aus sich hervor. Das Gefühl muß sich mit dem Erkennen vereinigen, um eine wirklich religiöse Erkenntnis zu erreichen.

Im Anschluß an Jacobi hat auch Fries die Welt der Erscheinungen, die er wissenschaftlich streng mechanisch-materialistisch deuten will, von der durch Glauben und „Abndung“ zu erfassenden Welt der Ideen getrennt. Die Ideen der Seele, der Freiheit, Gottes hätten mit der Welt des Wissens nichts gemein, ja sie stehen sogar im Widerspruch mit den Erscheinungen der äußeren und inneren Erfahrung.

Ihm folgend hat auch De Wette Philosophie und Theologie scharf trennen wollen: Die religiöse Erkenntnis ist eine symbolische, nicht eine theoretische; sie erschließt sich nur dem, der mit geöffnetem Sinn an sie herantritt.

Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre erklärt, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden („Der christliche Glaube“ § 16, Zusatz; „Sendschreiben über seine Glaubenslehre“. Sämtliche Werke: Zur Theologie Bd. 2, S. 597 ff. 648 ff.). Er hat die Religion dadurch von der Philosophie scheiden wollen, daß er sie auf die Seite des Gefühls beschränkte. Während in der 1. Auflage der „Reden über die Religion“ ein Ineinander von Gefühl und

Anschauung in dem ursprünglichen religiösen Akte gefunden wurde, trat in der 3. Auflage der Reden und ganz besonders in der Glaubenslehre das Gefühl ausschließlich in den Vordergrund. Religion ist das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott („Der christliche Glaube“ § 4). „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“ (§ 15). Während nun aber die Kantianer der Philosophie eine wirkliche Erkenntnis des Überfinnlichen, speziell Gottes bestreiten, gibt Schleiermacher durchaus zu, daß es auch eine spekulative Erkenntnis Gottes gebe. Das rein wissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, muß, wenn es nicht in nichts zerrissen werden soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfangen oder endigen (§ 16, Zusatz). Aber er leugnet, daß diese spekulative Erkenntnis Gottes irgend etwas mit der religiösen Erkenntnis Gottes zu tun hat. Einen formalen Einfluß der Philosophie auf die Glaubenslehre, nämlich eine Übernahme philosophischer Ausdrücke gibt er jedoch ausdrücklich zu. Schon zu seinen Lebzeiten ist jedoch Schleiermacher selber darauf hingewiesen worden, wie seine eigene Glaubenslehre in stärkstem Maße von seiner Philosophie abhängig ist. Ja man hat ihm schlecht verhüllten Spinozismus vorgeworfen. In der Tat ist es einleuchtend: wenn es eine philosophische Erkenntnis Gottes gibt, so kann sie nicht gleichgültig gegen die religiöse Gotteserkenntnis sein. Zweierlei Gotteserkenntnis können wir nicht unabhängig voneinander in unserem Geist beherbergen. Sie werden sich gegenseitig durchdringen oder eine den Rahmen für die andere bilden. Auch hat Schleiermacher zu sehr außer acht gelassen, daß Glaubenssätze doch noch mehr sein wollen als Auffassungen menschlicher Gemütszustände. Zwar sind unsere eigenen subjektiven religiösen Erfahrungen das unumgänglich notwendige Mittel, um zu Glaubenssätzen zu gelangen. Aber nicht unser eigenes Ich wollen wir in der Religion vornehmlich erkennen, sondern in erster Linie Gott selbst und seine Gesinnung gegen uns, sein Wirken in der Welt. Wie besonders Raftan Schleiermacher gegenüber betont, erstreben wir eine wirkliche Erkenntnis Gottes in der Religion. Diese Erkenntnis Gottes wird

sich dann aber naturgemäß mit der von ihm behaupteten philosophischen Gotteserkenntnis auseinandersetzen oder gar vereinigen müssen.

Die kantische Richtung in der Theologie stimmt mit Schleiermacher in dem Bestreben, Philosophie und Religion zu scheiden, überein, aber sie bestreitet der Philosophie die Möglichkeit, zur Erkenntnis Gottes und überhaupt der übersinnlichen Welt zu gelangen.

Kant hat in der uns beschäftigenden Frage nach verschiedenen Richtungen gewirkt. Es haben sich auf Kant sowohl diejenigen berufen, welche Philosophie und Religion eng verbinden wollen, als auch die, welche sie auf das entschiedenste voneinander trennen. Die erstere Wirkung der Kantischen Philosophie ist bei den Zeitgenossen Kants und in der auf ihn unmittelbar folgenden Zeit eingetreten. Die neueren Kantianer dagegen haben mit großem Erfolg die Seite Kants verwertet, aus der die Pflicht der schroffen Scheidung von Philosophie und Religion sich ergibt.

Zuerst gewann auf Kants Zeitgenossen die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ großen Einfluß. Kant unterwirft hier die höchsten religiösen Ideen einer rein rationalen Betrachtung. Er leitet aus dem unbedingten Pflichtgebot vermöge vernunftnotwendiger Folgerungen die Postulate der intelligibeln Freiheit, der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes ab. In der Schrift „Religion innerhalb u. s. w.“ stellt er den reinen Vernunftglauben über den historischen Offenbarungsglauben und sieht die Annäherung des Reiches Gottes darin, daß der Kirchenglaube allmählich in diesen Vernunftglauben übergehe. Hiermit schien gezeigt zu sein: alles, was als religiöse Wahrheit Geltung haben soll, muß sich vor der menschlichen Vernunft rechtfertigen lassen. Die Philosophie hat also die hohe Bedeutung, die Religion von allem Aberglauben zu reinigen. Der Philosoph ist zugleich Religionslehrer. In der rationalistischen Theologenschule ebenso wie bei Fichte, Schelling und Hegel war dies die selbstverständliche Voraussetzung.

Die Neukantianer dagegen, sowohl die philosophischen wie die theologischen, haben die andere Seite bei Kant hervorgeholt, den schroffen Gegensatz, in dem nach ihm die theoretische Sinnes- wie Verstandeserkenntnis zu der praktischen Vernunftserkenntnis steht. Die Religion wird ganz der Verstandeserkenntnis entzogen und der praktischen Vernunftspekulation zugewiesen. Zwischen beiden aber wird eine scharfe Trennung vollzogen. Kant betont nämlich in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ oftmals, durch die praktische Geltung der Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes werde die theoretische Vernunft nicht erweitert (§. 3 ff. 68 f. der Rehrbach'schen Ausgabe). Er scheidet also scharf zwischen der theoretischen Vernunft, für welche die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes problematisch bleiben, und zwischen der praktischen Vernunft, für welche sie Realität haben (§. 144 ff. 160 ff.).

Noch heute ist die Meinung weit verbreitet, Kant habe endgültig den Frieden zwischen Wissenschaft und Religion hergestellt. Er habe die Wissenschaft auf die Erkenntnis der Erscheinungswelt und ihrer Gesetzmäßigkeit eingeschränkt, die übersinnliche Welt aber ihrem Bereiche entzogen. Diese sei allein Gegenstand des Glaubens. Hierin findet z. B. Paulsen die bleibende Bedeutung der Kantischen Philosophie (3. Kant, „Sein Leben und seine Lehre“. 3. Aufl. S. 6. 393 ff. Einl. in die Philos. 5. Aufl. S. 8 ff.). Ähnliche Urteile kann man von Theologen der Ritschelschen Schule hören, denen Paulsen sich angenähert hat. Ganz besonders gern beruft man sich auf den Satz in Kants Vorrede zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (§. 30 der Ausgabe von 1787).

Gibt es wirklich vom Übersinnlichen kein Wissen? Der Grundfehler in Kants Philosophie liegt darin, daß er nur da von einem wirklichen Wissen reden wollte, wo sich ein streng mathematischer Beweis für den Gegenstand des Wissens finden läßt.

Das Ideal der Mathematik und der Naturwissenschaften, mit denen er seine wissenschaftliche Tätigkeit begonnen hatte, hatte ihn so gefangen genommen, daß er nur da wirkliche Wissenschaft sah,

wo die logische Stringenz des mathematischen Beweises angewandt werden konnte. Nun sah Kant als scharfsinniger Denker ein, daß die mit schnellen Schlüssen von der sinnlich erfahrbaren Welt des Diesseits zur transzendenten Welt der Ideen eilende Popularphilosophie und theologische Metaphysik seiner Zeit, die sich häufig der mathematischen Demonstrationmethode bediente, vielen kritischen Einwendungen nicht Stich halte. Er sah deutlich, daß die Mathematik und Naturwissenschaft ihre Methode des streng sachlichen Fortschritts von einem Beweise zum anderen mit Sicherheit ausübten. Die Metaphysik seiner Zeit versuchte dieselbe Methode zu handhaben, ohne daß ihre Schlüsse von derselben Beweisraft waren. Er durchschaute im besonderen, daß die Gottesbeweise, die das wissenschaftliche Fundament der theologischen Metaphysik waren, mannigfachen kritischen Einwendungen ausgesetzt waren. Die ihn beherrschende Voraussetzung war aber: entweder es gibt ein Wissen von der übersinnlichen Welt, das sich jedem Denkenden andemonstrieren läßt, oder die übersinnliche Welt entzieht sich dem Bereich der Wissenschaft. Die dritte Möglichkeit, daß es auch eine Wissenschaft vom Übersinnlichen geben könne, die mit Hypothesen sich begnügen muß, ist von Kant nicht in Betracht gezogen.

Ferner erkannte Kant deutlich, daß der Glaube an die übersinnliche Welt nicht von Demonstrationen lebt, sondern daß sein Fundament im praktisch sittlichen Leben liegt. Da nun Kant die theoretische Vernunft für unfähig zu einem strikten Beweise der übersinnlichen Welt erklärt hatte, gelangte er zu einer schroffen Entgegensetzung der theoretischen und der praktischen Vernunft. Und doch hat Kant diese schroffe Scheidung nicht aufrecht erhalten können. Denn die praktische Vernunft, welche Gesetze für das Seinsollende gibt, kann für sich nur Postulate aufstellen. Aber das theoretische Denken nimmt nun wieder die Tatsache des kategorischen Imperativs und seiner Gesetzgebung im Menschengesitt zum Ausgangspunkt einer weiteren Betrachtung und folgert aus ihr die intelligible Freiheit des Menschen, die nicht der naturgesetzlichen Kausalität unterworfen ist, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes, der in der jenseitigen Welt eine Har-

monie zwischen Tugend und Glückseligkeit herstellt. Freilich ist es Kant entgangen, daß auf diese Weise innerhalb der praktischen Vernunft sich doch wieder die theoretische Reflexion geltend macht. Wir müßten vielmehr scheiden zwischen einer theoretischen Wissenschaft, die die sittlichen Postulate unbeachtet läßt, und einer theoretischen Weltbetrachtung, die ihr Nachdenken ausdrücklich auf diese richtet. Beide aber fallen unter den höheren Begriff eines Wissens, das sowohl das Naturgeschehen wie die geistigen Werte und ethischen Postulate in den Umkreis seiner Betrachtung zieht.

Ein weiterer Mangel der Philosophie Kants ist es, daß er der Metaphysik nur eine rein apriorische Erkenntnis zuschreibt, während diese in Wahrheit auf Grund der reichen äußeren und inneren Erfahrung zu den obersten Prinzipien des Seins aufsteigt. Es ist dies derselbe Fehler, der auch in den nachkantischen spekulativen Systemen hervortrat. Sie verschmähten die induktive, erfahrungsmäßige Erkenntnis der Welt und wollten rein apriorisch, doch ohne die kantische Bescheidenheit, die obersten Weltgesetze erkennen (vgl. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“ Bd. II am Anfang). Kant wollte ein System apriorischer, absolut denotwendiger Vernunftbestimmungen gewinnen.

Ist nun der Rückschluß von dem Gebiet der Erfahrung auf die transzendente Welt unmöglich? Wenn überhaupt die ewige Welt Gottes sich irgendwie kund tut in dieser Welt, so muß auch in dem erfahrbaren Inhalt der Welt des Diesseits etwas gegeben sein, was uns auf die Existenz und Beschaffenheit der ewigen Welt Gottes schließen läßt. Dies wird jeder zugeben. Es fragt sich nur: kann eine Wissenschaft, die völlig von den sittlichen und religiösen Tatsachen und Erfahrungen abzieht und nur das Gebiet der natürlichen und geistigen Erfahrungen mit Ausschluß jener in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, zu einer Wissenschaft vom Überfinnlichen gelangen? Tatsächlich haben alle metaphysischen Weltanschauungen ihre Ausgestaltung und ihre reichen inhaltlichen Bestimmungen im Zusammenhang mit der religiösen Weltanschauung erhalten. Aber es ist unberechtigt, die ganze Welt der Sittlichkeit und Religion aus dem Umkreis der streng wissenschaftlichen Betrachtung auszuschließen und unter

Umgebung dieses Gebietes von den Tatsachen der Natur und des natürlichen geistigen Lebens aus eine Metaphysik ausgestalten zu wollen. Abgesehen von der religiösen und sittlichen Erfahrung kann die Wissenschaft nur ganz abstrakte Bestimmungen über den einheitlichen Grund der Erscheinungswelt, über das Unbedingte gewinnen. Und man kann es verstehen, wenn auf Seiten derer, die Religion und Philosophie einander entgegensetzen, gesagt wird, man dürfe den Gottesbegriff nicht in dieser abstrakten, außerreligiösen Welt verwenden. Er habe allein in der Welt der Religion seine Heimat. Doch es ist später genauer zu zeigen, mit welchem Recht auch die strenge Wissenschaft die Welt der sittlichen und der religiösen Erfahrung in sich aufnehmen muß, und welche subjektive Haltung der „uninteressierte“ d. h. vorurteilslose, aber an dem Auffinden der Wahrheit interessierte Forscher bei der Erforschung des Gebietes sittlicher und religiöser Erfahrung einzunehmen hat.

Auf den speziellen Schulstreit über Wahrheit und Unwahrheit der Kantischen Erkenntnistheorie brauche ich in diesem Zusammenhang nicht ausführlich einzugehen. Die Hauptsache, die auch zur Lösung der uns hier beschäftigenden Frage in Betracht kommt, will ich jedoch nicht unberührt lassen. Nach Kant bleibt all unser Erkennen auf die Erscheinungswelt eingeschränkt. Unter der Welt der Erscheinungen versteht er die in den Anschauungsformen von Raum und Zeit uns gegebene und mit den logischen Verstandesformen bearbeitete und geordnete Welt unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen. Aber unsere Empfindungen und Vorstellungen sind eine rein subjektive, d. h. genauer bewußtseinsimmanente Welt. Mit jedem logischen Urteil verlassen wir jedoch diese bewußtseinsimmanente Welt und beschreiten das Gebiet des Transsubjektiven, Allgemeingültigen, Denknotwendigen, das auch abgesehen von jeder erneuten Wahrnehmung gültig ist. Wenn also auch alles Erkennen von unseren zunächst rein subjektiven Wahrnehmungen ausgeht, so liegt doch in allem Urteilen und logischem Schließen ein Fortschreiten zu der an sich d. h. auch abgesehen von unseren subjektiven Empfindungen vorhandenen Welt von Dingen bzw. geistigen Wesenheiten (vgl. Volkelt, „Erfahrung

und Denken“; Erhardt, „Metaphysik“ Bd. I: Erkenntnistheorie; L. Bussé, „Philosophie und Erkenntnistheorie“). Damit ist aber die Beschränkung der logischen Kategorien auf die Erscheinungswelt hinfällig. Ihre eigentliche Bedeutung liegt darin, daß sie auf Dinge an sich angewandt werden. Denktotwendiges aber muß auch seinsnotwendig sein. Entweder vertrauen wir darauf, daß unsere Denkformen darauf angelegt sind, Wahrheit zu erkennen, dann können wir auch mit logischen Schlüssen in die Welt des Transzendenten aufsteigen. Oder wir sind der Meinung, daß unsere gesamte Erkenntnisanlage uns in die Irre führt; dann verfallen wir rettungslos dem prinzipiellen Skeptizismus, der an allem zweifelt, und der freilich wissenschaftlich nicht zu widerlegen ist, weil alle Wissenschaft auf dem Zutrauen zu der Richtigkeit unserer Denkformen beruht.

Die Hauptmängel der kantischen Philosophie sind somit: 1) die Beschränkung alles Wissens auf die Erscheinungswelt; 2) die Einschränkung alles Wissens auf das mathematisch Beweisbare; 3) die Einschränkung der Metaphysik auf apriorische, vernunftnotwendige Denkschlüsse mit Ausschluß aller Erfahrung; 4) die schroffe Entgegensetzung von theoretischer und praktischer Vernunft. Erkennt man diese Mängel bei Kant an, so ergibt sich, daß sein Scheidungsversuch zwischen Wissen und Glauben auch noch kein endgültiger sein kann.

Unter den Erneuerern des Kantianismus seit dem Ende der 60er und dem Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts fußen die meisten ausschließlich auf Kants „Kritik der reinen Vernunft,“ als ob in ihr bereits Kants abschließende Meinung enthalten sei.

Fr. A. Lange erklärt in seiner „Geschichte des Materialismus“ die gesamte praktische Philosophie Kants für hinfällig. Das, worauf es Kant in letzter Linie ankam, die Begründung einer ethisch-religiösen Weltanschauung, hält er für mißlungen. Es sei sein Fehler gewesen, daß er die Ergebnisse der praktischen Vernunft in derselben Weise wie theoretische Erkenntnisse, nämlich als objektive, allgemein gültige hinstellt. Die intelligible Welt sei eine Welt der Dichtung, freilich nicht eine leere Dichtung, sondern



eine Dichtung in hohem und umfassendem Sinn, der Quell alles Hohen und Heiligen. Lange stellt die Religion der Wissenschaft entgegen und ordnet sie mit der Kunst und der Metaphysik zusammen. In der wissenschaftlichen Weltbetrachtung räumt Lange einer selbständigen Geisteswissenschaft keinen Raum ein. Er erklärt vielmehr: „Die Grenzen des Naturerkennens sind eben ideal genommen identisch mit den Grenzen des Erkennens überhaupt“ (II<sup>3</sup>, S. 161). Infolgedessen hat Lange eine große Vorliebe für die materialistischen Systeme. Der Materialismus ist bei ihm nur eingeschränkt durch seinen Phänomenalismus. Die ganze Welt der Materie wird ins Subjekt zurückgenommen durch die Erkenntnis, daß diese Welt bloße Vorstellung des Subjekts ist. Der Materialismus, versetzt mit kantischer Philosophie, ist somit nach Lange die einzige streng wissenschaftliche Welterkenntnis. Dagegen die Spekulation der Metaphysik erhebt sich ebenso wie die Kunst, die Sittlichkeit und die Religion über den Boden der Wirklichkeit und strebt mit Adlersflügeln in die Höhen der Ideale (II<sup>3</sup>, S. 538 ff.). Es sei der Grundirrtum der Metaphysik, daß sie theoretisch beweisbar sein wolle. So sei es auch ein Grundfehler, wenn die Glaubenslehre, deren Wurzel in der inneren religiösen Erfahrung er treffend aufweist (II<sup>3</sup>, S. 550), auf irgend welche Beweisbarkeit Anspruch mache. Bemerkenswert ist hier gegenüber Schleiermacher: die Religion wird nicht der Metaphysik oder Spekulation entgegengesetzt, sondern mit der Metaphysik zusammengeordnet und der Wissenschaft gegenübergestellt als eine Welt der Dichtung und zwar einer schönen und erhebenden Dichtung. Wenn nun die Ideenwelt der Religion wirklich, wie Lange in herrlichen Worten ausführt (II<sup>3</sup>, S. 561), unvergänglich ist, so wird diese „Dichtung“ immer bleiben. Hinter dem in verschiedenem Sinne deutbaren Worte „Dichtung“ verbirgt sich jedoch eine große Unklarheit bei Lange. Er will unter „Dichtung“ nicht ein leeres Spiel der Phantasie verstehen, sondern eine notwendige Erhebung des Gemüts. Unsere großen Dichter wollen nun aber alle mit ihren Dichtungen der Menschheit Wahrheit lehren. Schließlich ist die Dichtung nur eine besondere Form, in der der Mensch seine Weltanschauung, nicht bloß sein formales Empfinden, sondern auch

seine inhaltlichen Gedanken über Wesen und Wert der Wirklichkeit darlegt. Der wahre Dichter steht stets in engem Zusammenhang mit dem Denker. Wenn aber die „Begriffsdichtung“ der Metaphysik irgend welchen Wert haben soll, so müssen ihre Gedankengebilde Abbilder der Wirklichkeit sein. Sonst ist ihr der Boden entzogen, und sie verdient die Verachtung, in die sie seit reichlich 50 Jahren gefallen ist. Dasselbe gilt auch von der Religion. Lange hat eine selbständige Geisteswissenschaft abgelehnt. So blieb ihm für Metaphysik und Religion nur die Welt der Dichtung übrig.

Ähnlich wie Lange trennt auch E. Abides die positive Wissenschaft völlig von der Metaphysik und Weltanschauung. Über das Wesen des Überfinnlichen kann uns kein wissenschaftliches Mittel Aufschluß geben. „Für die Wissenschaft gibt es dem Transzendenten gegenüber nur einen einzigen Standpunkt, den des Agnostizismus“. („Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften“, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 113, S. 216 ff. Vgl. auch „Wissen und Glauben“, Deutsche Rundschau 1894 S. 86 ff. Ebenso in der verdienstvollen Schrift „Kant contra Haedel“, S. IV. 2. 84 ff.) Abides verwirft es aber, wenn Kant auf Grund des kategorischen Imperativs allgemeingültige Überzeugungen ethisch-religiöser Art aufstellt. Denn alle Glaubensüberzeugungen seien völlig individueller Art. Es seien subjektive Motive, die den einen zur Annahme einer Unsterblichkeit der Seele, den anderen zur Leugnung derselben, den einen zur Annahme einer im Weltlauf waltenden göttlichen Liebe, den anderen zur Annahme eines grausamen Kampfes ums Dasein führten. Alle Werturteile und Glaubensurteile seien je nach Charakter, Erziehung, Gewöhnung verschieden und änderten sich im Lauf der Jahrhunderte. Weder auf allgemeingültige Wertempfindungen noch auf eine übernatürliche Offenbarung könne man sich berufen. Denn was der eine als wertvoll empfinde oder als göttliche Offenbarung beurteile, entspreche nicht dem subjektiven Empfinden des anderen. Somit steht auf der einen Seite die exakte Wissenschaft als etwas objektiv Sicheres, Beweisbares, auf der anderen Metaphysik, Weltanschauung und Religion, die der Wissenschaft gegenüber in gleicher Weise in

Verdamnis sich befinden. Sie gehören der Wissenschaft gegenüber in das Gebiet unkontrollierbarer individueller Stimmungen und Schätzungen hinein. Sie sind Träumereien. Aber ähnlich wie Lange gibt auch Adices am Schluß zu: „Auch das Träumen ist der Menschheit notwendig und wertvoll“ (S. 231).

Somit erscheint es auch ihm notwendig, über das Gebiet der sinnlichen Welt hinauszugehen und eine Weltanschauung auf Grund von Glaubensüberzeugungen sich zu erwerben. Seine eigenen Glaubensanschauungen hat er deutlich in dem Vorwort zu seiner Schrift: „Kant contra Haedel“ ausgesprochen, ohne den Anspruch zu erheben, daß sie wissenschaftlich beweisbar, ja auch nur wissenschaftlich diskutierbar seien. Die weitgehendste Toleranz gegen alle anderen Weltanschauungen folgt aus der Erkenntnis der subjektiven Bedingtheit derselben. Nur die Anmaßungen und Übergriffe des mit Unfehlbarkeitsdünkel auftretenden Materialismus hat er gebührend gegeißelt. Psychologisch begreiflich ist Adices' Anschauung aus der Fülle der gegenwärtig in der Luft liegenden und sich gegenseitig bekämpfenden Weltanschauungen. Trotz der heftigen Befehdung und der aus allen Lagern ertönenden Werberufe bleibt im allgemeinen jeder bei seiner Überzeugung und preist sie als die allein richtige an, die alle Rätsel zu lösen vermöge.

In vollem Recht ist Adices allen denen gegenüber, welche eine metaphysische Weltanschauung mit apodiktischer Gewißheit als beweisbar hinstellen. Das war der Fehler sowohl der Kantischen wie der auf Kant folgenden idealistischen Philosophie, daß sie nur die Alternative kannte: entweder streng mathematisch beweisbare philosophische Sätze oder gar keine. Heute ist dagegen in alle Richtungen der Philosophie die Erkenntnis gedrungen, daß wir in das metaphysische Gebiet uns nur durch Hypothesen von geringerer oder größerer Wahrscheinlichkeit hineinwagen können. (So z. B. Falckenberg, „Die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie“, 1890, S. 18; Volkelt, „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“, 1892 S. 73 ff.; Erhardt, „Metaphysik“ I, S. 630.)

Außerdem ist es auch allgemeiner anerkannt, daß nicht der theoretische Verstand allein Erzeuger der Weltanschauungen ist.

Subjektive, im Gemüt empfundene Werte, ethische Postulate, religiöse Erfahrungen bestimmen im letzten Grunde die Weltanschauung des schlichten Mannes ebenso wie die des wissenschaftlichen Denkers. Trotzdem herrscht nicht schrankenlose Willkür in der Bildung einer Weltanschauung, sondern die Aufgabe der Wissenschaft bleibt hier, den Zusammenhang einer Weltanschauung mit den Gemütspostulaten darzulegen. Ferner wird sie es sich nicht nehmen lassen, auf Grund vergleichender und abwägender Betrachtungen der verschiedenen Geistesideale den Wert oder Unwert derselben zu beurteilen. Diese Aufgabe der praktischen Vernunft ist eine höhere als die des nüchternen Verstandes. Es wird später genauer zu erörtern sein, inwiefern die Philosophie das Recht hat, auch diese oberste Aufgabe in der Geisteswissenschaft zu erfüllen. Immerhin ist Adickes zuzugeben, daß bei diesen Aufgaben der Metaphysik und wertenden Geisteswissenschaft von keinem mathematisch stringenten Beweisverfahren die Rede sein kann. Eine große Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen ist die Folge der subjektiv verschiedenen Lebensauffassung und Lebensgestaltung der Menschen. Aber es ist zu weit gegangen, wenn Adickes meint, die Wissenschaft müsse sich auf das Gebiet der Erscheinungswelt beschränken, über transzendente Dinge gebe es nur subjektiv verschiedene, wissenschaftlich ganz unkontrollierbare Glaubensüberzeugungen.

Von den theologischen Neu-Kantianern erfordern A. Ritschl und seine Schüler, besonders W. Herrmann, J. Raftan und D. Ritschl, ferner Lipsius und A. Sabatier am meisten Beachtung. Ähnlich wie auf philosophischer Seite zuerst einer idealistisch-hegelischen Weltanschauung ein Kantischer Unterbau gegeben werden sollte (so forderten es E. Zeller und Runo Fischer), so wollte auch R. A. Lipsius durch Zurückgehen auf Kant seiner Weltanschauung eine solide wissenschaftliche Grundlage geben, während der krönende Abschluß derselben in der Richtung der idealistischen Philosophie erfolgen sollte. Dagegen in der Theologie Ritschls und seiner Schule ging man so weit, der Philosophie jede Möglichkeit zu bestreiten, zur Lösung der höchsten Fragen etwas beizutragen. Allein die religiöse Weltanschauung des Christentums vermöge das Welträtsel zu lösen. Die Einmischung der Philo-

sophie in das religiöse Gedankensystem des Christentums wirkte direkt unheilvoll.

Ritschl wollte in der Theologie unserer Zeit die echte paulinisch-reformatorische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zur Geltung bringen. Unter Wegdeutung der mit dieser Lehre eng verbundenen Sühnetheorie und sonstiger unbewusster Modernisierung derselben stellte er diese Ausprägung des Christentums, nicht die einfacheren Gedanken der Lehre Jesu in den Mittelpunkt seines Systems. Er glaubte, in der reformatorischen Rechtfertigungslehre den praktischen Grundgedanken des Christentums gefunden zu haben.

Ein großes Verdienst Ritschls ist es hierbei, seiner Zeit eindringlich zugerufen zu haben, daß die Religion nicht bloß für den denkenden Geist da sei, sondern daß sie vor allem dem Drange des Menschen nach Leben, nach Selbstbehauptung seiner Persönlichkeit Erfüllung und Befriedigung verheißt. In den Kreisen der liberalen Theologen, die um den Protestantenverein sich sammelten, war zwar auch die von Schleiermacher zur Geltung gebrachte Erkenntnis lebendig, daß die Religion nicht bloß ein Erkennen, sondern ein im innersten Gemüt erfahrenes Leben sei. Indessen fast alle Kraft dieser Theologie wurde darauf verwandt, die aus dem frommen Empfinden folgende Gotteserkenntnis und Weltanschauung theoretisch möglichst widerspruchlos und als mit dem modernen philosophischen wie naturwissenschaftlichen Wissen vereinbar darzustellen. Ja, man gab sich zum Teil recht enthusiastischen Hoffnungen hin; wenn diese wissenschaftliche Geistesarbeit zum Abschluß gekommen sei, werde die Masse der dem Christentum Entfremdeten in Scharen wieder herzuströmen. Ritschl war trotz vieler Berührungspunkte die liberale Theologie recht unsympathisch. Die Probleme, die diese beschäftigten, schienen ihm ganz unwesentlich zu sein. Er glaubte der Theologie wichtigere Aufgaben stellen zu müssen, nämlich zunächst die praktische Grundidee des Christentums samt ihren Folgerungen zu ermitteln, während die liberale Theologie hierin bereits zur übereinstimmenden Erkenntnis gekommen zu sein glaubte. Ritschl hat nun freilich seine eigenen Leistungen zu hoch eingeschätzt (z. B. in den Gött. Gelehrten Anz. 1874,

S. 1130 ff.), die liberale Theologie gar zu ungerecht beurteilt (ebenda S. 1136), auch die teilweise Verwandtschaft seiner eigenen Aufstellungen mit denen der sogenannten Schleiermacherschen Linken, d. h. der allein echten und treuen Nachfolger Schleiermachers, wie Schweizer und Lipsius, nicht erkannt. Weil Ritschl nun auf die praktischen Grundideen des Christentums sein Augenmerk richtete, so trat er auf die Seite der Denker, die die Verschiedenheit von Religion und Philosophie bis zum ausschließenden Gegensatz übertrieben. In mehreren, mehr gelegentlichen und beiläufigen Aufsätzen zu einer gründlichen Erörterung des Problems will Ritschl diesen Gegensatz nachweisen. Immerhin sind gerade diese Ausführungen Ritschls mit am wichtigsten und einflussreichsten in seiner Theologie geworden; seine Schüler haben in eingehenderen Untersuchungen Philosophie und Religion scharf gegeneinander abzugrenzen gesucht. Gerade diese Seite der Theologie Ritschls bildet einen Hauptgegensatz gegen die anderen theologischen Richtungen der Gegenwart. Durch manche Mißverständnisse seiner Theologie, als wollte er in der Weise Spinozas oder Fr. A. Lange nicht auf die Wahrheit der religiösen Erkenntnis, sondern nur auf ihre praktische Bedeutung Wert legen, wurde die Polemik gegen die Theologie Ritschls unnötig verschärft, aber auch die wenig liebenswürdige Art Ritschls seinen Gegnern gegenüber und seine scharfe und ungerechte Polemik z. B. gegen H. Weiß, Luthardt und R. Frank in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik“ erschwerten die Verständigung. Ebenso haben die maßlos scharfen Angriffe W. Herrmanns gegen alle metaphysischen Theologen, wie Lipsius, Pfleiderer, Viebemann, Luthardt in Herrmanns Schriften „Die Metaphysik in der Theologie“, „Die Religion im Verhältnis u. s. w.“ und in seiner Rezension der Dogmatik von Lipsius („Stud. u. Krit.“ 1877, S. 521 ff.) eine freundliche und fruchtbringende Verständigung erschwert. Inzwischen ist die Tonart ruhiger geworden, und meines Erachtens sind die Gegner sich auch schon näher gekommen. Für das einzelne darf ich auf meine Spezialschrift über Ritschl („A. Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit“, Berlin 1899) verweisen. In folgendem stimmen

A. Ritschl und seine Schüler Herrmann, Raftan, Gottschick u. a. trotz verschiedener Begründung überein, und dies darf darum als charakteristisches Merkmal der Ritschlschen Schule im Unterschied von den anderen theologischen Richtungen genannt werden. Das Welterkennen in der Wissenschaft bezw. Philosophie und die Erkenntnis Gottes und der Welt, welche ein unveräußerlicher Bestandteil der Religion ist, fallen vollständig auseinander. Sie können sich weder gegenseitig unterstützen, noch auch zu einem größeren Ganzen vereinigt werden, noch auch in Konflikt zueinander geraten. Denn eine genaue Grenzregulierung beider Gebiete weist nach, daß sie 1) ein vollständig anderes Gebiet bearbeiten; 2) daß sie ein ganz verschiedenes Interesse verfolgen. Nämlich: 1) das kausale Erkennen in der Wissenschaft kann nur die Menge der einzelnen Dinge in der Erscheinungswelt erforschen, es vermag aber nicht über die endlichen Dinge hinaus in das Gebiet des Überfinitlichen hineinzudringen. Ritschl selbst erklärt, die Philosophie suche zwar das höchste allgemeine Gesetz des Daseins zu finden, aber sie könne dies Ziel nicht erreichen und solle darum die Aufgabe, eine Weltanschauung als Ganzes zu produzieren, der Religion überlassen („Rechtf. u. Verf.“ 3. Aufl. III. S. 194, 197). Ferner sei es falsch, daß man seit Aristoteles den Gottesbegriff auf den Gedanken der Welteinheit überträgt. („Theol. u. Metaph.“ 2. Aufl. S. 10 f. „Rechtf. u. Verf.“ III<sup>3</sup>, S. 17. Ebenso Herrmann, „Die Religion“ S. 123 ff.) Auf diese Weise habe man seither ein falsches Bindeglied zwischen der philosophischen und der religiösen Welterkenntnis hergestellt. Es sei unsere Aufgabe, dies Band zu lösen und damit jede Kollision zwischen Religion und Philosophie unmöglich zu machen.

2) Nicht bloß das Gebiet der religiösen Weltanschauung ist ein völlig anderes als das der Wissenschaft, sondern auch die Haltung des Subjekts ist eine ganz verschiedene. Die metaphysische Weltanschauung ist gleichgültig gegen den Wertunterschied von Natur und Geist, die religiöse beruht auf der Erhabenheit des Geistes über die Natur. (Ritschl, „Rechtf. u. Verf.“ III<sup>3</sup>, S. 17.) „Inbem man erkennt, daß die Religion überall in direkten Werturteilen verläuft, sichert man ihr ihre Eigentümlichkeit im geistigen

Leben". („Fides implicita“, S. 70, „Rechtf. u. Verf.“ III<sup>2</sup>, S. 194 ff.) In der Religion ist die Haltung des Subjekts Gott gegenüber die des Vertrauens auf ihn und der im Gefühl empfundenen Seligkeit in der Erhebung über die Welt zu Gott. Die religiösen Werturteile sprechen diese Haltung des Menschen zu Gott aus. Nicht uninteressiert, sondern mit voller Herzenswärme spricht der Mensch in der Religion seine Gottes- und Welt-erkenntnis aus; dagegen bewegt sich die wissenschaftliche Erkenntnis in der kälteren Zone des uninteressierten, theoretischen Erkennens. Herrmann drückt diesen Gegensatz aus: „Der erklärbaren Welt der Wissenschaft steht gegenüber eine für die Wissenschaft und Metaphysik völlig unbegreifliche Wirklichkeit, nämlich das Selbstgefühl der lebendigen Person. Mit diesem Selbstgefühl steht die sittliche religiöse Welt in engster Verbindung, dagegen für die erklärende Wissenschaft ist dies Selbstgefühl rein subjektive Einbildung“. („Die Religion“, S. 102 ff.) Raftan formuliert den Gegensatz der subjektiven Haltung des Menschen in Religion und Wissenschaft folgendermaßen: „In theoretischen Urteilen fassen wir die Welt auf, wie sie sich uns darstellt, wir drücken einen Tatbestand aus, den wir vorstellen. In Werturteilen nehmen wir als lebendige Wesen mit dem je in uns wirkenden Interesse Stellung zur Welt. („Das Wesen der christlichen Religion“, 2. Aufl. S. 40 ff.) Nur ein formeller Unterschied von Ritschl ist es, wenn Raftan den Ausdruck für mißverständlich hält: „Die religiösen Urteile sind Werturteile“. Er sagt statt dessen lieber: „Die religiösen Urteile sind theoretische Sätze von objektiver Bedeutung, denen Werturteile zu grunde liegen“. Raftan braucht diesen Ausdruck, um jedem Mißverständnis zu wehren, als seien religiöse Sätze bloß subjektive Werturteile, auf deren objektive Gültigkeit nichts ankomme. Vielmehr hebt Raftan häufig mit Entschiedenheit hervor, der religiöse Glaube sei zugleich das höchste Wissen, er trage eine Erkenntnis in sich, die der Philosophie unerreichbar sei. Dennoch besteht bei Raftan ebenso wie bei Ritschl und Herrmann der scharfe Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Erkennen: das wissenschaftliche Erkennen ist theoretisch-kausales Erkennen, das religiöse ist praktisch, d. h. durch



Werturteile bedingt. Beide fallen daher gänzlich auseinander. Raftan führt jedoch das Problem noch um einen Schritt weiter als Ritschl und Herrmann. Diese berücksichtigen bei ihrer Abgrenzung von Philosophie und Religion nicht die Tatsache, daß es Geisteswissenschaften gibt, in denen der Mensch auch eine beurteilende, wertende Stellung einnehmen muß, also praktische, normative Wissenschaften, so vor allem die Ethik. Berücksichtigt man diese Wissenschaften und bedenkt man, daß vor allem Philosophie und Metaphysik als Abschluß der Wissenschaften ohne persönliche Anteilnahme und Stellung des lebendigen Ichs unmöglich sind, so ist klar, daß noch keine Abgrenzung der Religion von der Philosophie erreicht ist, wenn man erkennt, daß in der religiösen Weltanschauung Werturteile maßgebend sind. Auch von der Philosophie gilt daselbe: zu der rein theoretischen Betrachtung der Welt tritt auch in ihr Beurteilung dessen, was sein soll, hinzu. So bestimmt z. B. Roze in seinem „Mikrokosmos“ die Aufgabe der Philosophie dahin, daß sie nicht bloß die Welt außer uns uninteressiert auffasse, sondern zugleich ein Weltbild entwerfe, „das uns ausbeutet, was wir als den wahren Sinn des Daseins zu ehren, was wir zu tun, was zu hoffen haben“. (S. VII der Vorrede. Ähnlich auch Wundt, „System der Philosophie“, S. 1 ff.) Diese Zusammenfassung theoretischer und praktischer Wissenschaften zu einer höheren Einheit ist aber gerade nach den Grundzügen Raftans ein fundamentaler Fehler. In seinem Vortrage über „Das Christentum und die Philosophie“ (Leipzig 1896) hat Raftan in einem lichtvollen geschichtlichen Überblick gezeigt, daß die Philosophie nach Anschauung der meisten Denker beides sein wollte: die zentrale Wissenschaft oder die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Seins und zugleich die Lehre vom höchsten Gut, „die praktische Lehrmeisterin des Menschen, die ihm sagt, was er tun soll und was er hoffen darf“. Dieser Vereinigung beider Aufgaben setzt Raftan nun aber seine Anschauung entgegen: „Es führt kein direkter Weg aus der Wissenschaft zur Philosophie“. (S. 22 f.) „Kant hat das direkte Band zwischen der wissenschaftlichen Welterklärung und dem philosophischen Weltverständnis zerschnitten“ (S. 17). Die Philosophie ist vielmehr die Lehre vom

höchsten Gut. Es ist also im Grunde derselbe Gegensatz bei Ritschl, Herrmann und Raftan. Bei Ritschl ist es der Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion, bei Herrmann zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik einerseits, der Religion andererseits. Raftan trennt dagegen die rein theoretische Wissenschaft, die nur die Einzelbänge erkennen und dem Menschen untertan machen kann, sich aber nicht zu einer Gesamtweltanschauung zu erheben vermag, ebenso scharf von der Philosophie als einer rein praktischen, nicht theoretischen Vernunftspekulation über das höchste Gut. Mit einer so gefaßten Philosophie berührt sich der christliche Glaube auf das engste (S. 25).

Ist dieser schroffe Dualismus zwischen theoretischer Wissenschaft und praktischer Philosophie, zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden richtig? Ist wirklich das Band zwischen beidem zerschnitten? — Es kann uns schon stutzig machen, daß nach Raftan der Glaube wirklich ein „höchstes Wissen“ zu erreichen vermag, das der Wissenschaft versagt blieb. Da finden wir doch auf einmal das Wissensinteresse mitten in der von dem Wissen so scharf geschiedenen praktischen Seite des menschlichen Seelenlebens. Freilich, belehrt uns Raftan („Dogmatik“, S. 13), auch die theoretische Seite in der Religion ist praktisch bedingt, sie folge sogar anderen Gesetzen als das interesselose Erkennen der Wissenschaft. Immerhin aber folgt daraus, auch innerhalb der Religion liegt ein Wissensinteresse vor, der Glaube will wirklich erkennen, sich seines Gegenstandes vergewissern; eine innere Durchdringung des theoretischen und des praktischen Verhaltens in der Frömmigkeit ist damit gegeben. So, wie innerhalb des Glaubens ein Wissensinteresse wirksam ist, so wird andererseits auch das theoretische Erkennen auf die praktischen Geistesideale geführt, und zwar in doppelter Weise. Zunächst findet der Forscher auf seiner Fahrt durch das Meer des Seienden in seinem eigenen Innern wie in der Geschichte eine Reihe sittlicher Ideale vor. Er wird, auch im reinen Wissensinteresse, auf die Fragen geführt: woher stammen diese Ideale, woher der kategorische Imperativ? woher der Glaube an Gott, an ein ewiges Leben? woher der Glaube an ein mitten in dieser Welt sich durchsetzendes Reich des Guten,

ein Reich Gottes? Aber ferner ist es auch ein höchstes Wissensinteresse: entspricht die Welt in ihrem objektiven Wesensbestande diesen Idealen? Damit wird das Wissen von selbst zu praktisch normativer Weltbeurteilung geführt. Das Band zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist geknüpft.

Neuerdings hat Otto Ritschl in dem Aufsatz „Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation“ („Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1902, S. 202 ff. 255 ff.) mit besonderer Polemik gegen Wobbermin den erneuten Versuch gemacht, die religiöse Weltanschauung als unabhängig von aller Philosophie hinzustellen und den angeblich Verderben bringenden und das religiöse Leben tötenden Einfluß der Metaphysik darzutun. Wobbermin hatte in seinem Aufsatz „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft“ („Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1900, S. 375 ff.) wie in seinem größeren Werk „Theologie und Metaphysik“ befürwortet, daß die Theologie zu metaphysischen Aussagen über das Transzendente fortschreiten müsse und hierin mit der Philosophie zusammentreffe. O. Ritschl will dem gegenüber mit neuen Mitteln die strenge Scheidung von Wissenschaft und Philosophie einerseits, religiöser Weltanschauung andererseits durchführen. O. Ritschl setzt ohne jeden Beweis einfach voraus, Kant habe die Wissenschaft vom Transzendenten endgültig aufgehoben, wissenschaftliche Metaphysik sei eine Unmöglichkeit (S. 205. 271. 283).

Diese Behauptung, Metaphysik sei ein Unding, Wissenschaft vom Transzendenten sei unmöglich, tritt, durch die Autorität Kants gedeckt, mit solcher Sicherheit auf, als ob alle anderen philosophischen Richtungen der Neuzeit nicht vorhanden wären oder keine Beachtung verdienten.

Gemäß dieser Entscheidung: „Transzendente Größen können niemals Gegenstand eines wissenschaftlichen Erkennens werden“, erklärt O. Ritschl: Die systematische Theologie, sofern sie strenge Wissenschaft sein will, ist lediglich psychologische Theologie, d. h. sie hat lediglich die religiöse Zuständlichkeit des Menschen, sein Innenleben, sein religiöses Empfinden und Vorstellen, ganz abgesehen von seinem Inhalt, darzulegen. Er glaubt, schon Schleier-

makers Glaubenslehre weise uns auf die Aufgabe einer psychologischen Dogmatik hin (S. 210). D. Ritschl will nun aber nicht den Weg beschreiten, daß etwa die Wahrheit der religiösen Aussagen in der Dogmatik ganz dahingestellt bleiben dürfe. So viel er auch von der subjektivistischen Deutung der Welt in der Religion im Gegensatz zu dem objektivistischen Verfahren in der Wissenschaft spricht, will er doch nicht, daß die Wahrheit der religiösen Weltanschauung zweifelhaft bleiben dürfe. Dann kämen wir auf die fälschlich der Ritschlschen Schule zugeschriebene illusionistische Lösung der Wahrheitsfrage hinaus. Darum befürwortet D. Ritschl als eine zweite Aufgabe der systematischen Theologie die religiöse Spekulation, d. h. die Deutung der Welt unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des christlichen Gottesglaubens. So wichtig nun diese religiöse Spekulation ist, sei sie doch nicht Wissenschaft, denn vom Transzendenten gibt es kein strenges Wissen. Und sie müsse von der psychologischen Theologie streng gesondert sein. — Mir scheint eine Sonderung des eng Zusammengehörenden nicht bloß sehr unpraktisch, sondern auch kaum durchführbar zu sein. Zuerst müßte danach in der psychologischen Theologie die religiöse Zuständigkeit des glaubenden Menschen dargelegt werden. Diese hängt doch aber auf das engste zusammen mit dem Inhalt seines Glaubens, so daß ein häufiges Hinübergreifen in die zweite der von D. Ritschl dargelegten Aufgaben der systematischen Theologie unumgänglich wäre. Und wiederum die Darlegung der religiösen Gedanken des Christen müßte gerade, wenn sie mit der ursprünglichen Wärme vorgetragen wird, die D. Ritschl ihr erhalten will (S. 266 ff.), notwendig zeigen, welche Wirkung diese Gedanken für das persönliche Glaubensleben des Christen haben. So werden wohl auch fernerhin in der Dogmatik beide Aufgaben nicht getrennt werden, die Darlegung des Inhaltes der religiösen Gedanken und die Beschreibung der subjektiven seelischen Zustände des Christen. Ich glaube auch nicht, daß es eine Dogmatik gibt oder geben wird, in der beide Aufgaben reinlich nacheinander durchgeführt werden.

Der einzige Grund, warum D. Ritschl „psychologische Dogmatik“ und „religiöse Spekulation“ trennen will, ist der, daß

nur die erste Wissenschaft im strengen Sinn sein soll. Und den Begriff der Wissenschaft meint er (S. 203) „so eng und streng als möglich“ nehmen zu müssen. Also die religiöse Spekulation, d. h. die Darstellung der Weltanschauung des Christen oder seiner Glaubensgedanken über Gott und göttliche Dinge, soll nicht strenge Wissenschaft sein, weil D. Ritschl durch Kant gezwungen zu sein glaubt, die Wissenschaft auf die Welt des Diesseits einzuschränken. Aber in der Darlegung der religiösen Weltanschauung des Christen darf doch keine subjektive Willkür herrschen. Auch D. Ritschl verfährt streng methodisch, indem er (S. 255 ff.) nachweist, wie wir zur Gotteserfahrung kommen, ferner (S. 265 ff.), mit welchen Ausdrucksmitteln wir diese grundlegende Erfahrung beschreiben. Ja er weist in der Entwicklung der religiösen Aussagen von den ursprünglich bildlichen Ausdrücken bis hin zu objektiv metaphysischen Sätzen eine Gesetzmäßigkeit nach, die er freilich als „Deformation des religiösen Leben und Denkens“ beurteilt (S. 282). Diese Ausführungen wird D. Ritschl nach seiner Terminologie zu der psychologischen Dogmatik zählen.

Aber dieselbe sachliche Methode muß doch auch in der Entwicklung der religiösen Weltanschauung des Christen herrschen. Hier muß stets gezeigt werden, wie der Christ zu bestimmten Aussagen über Gott, Welt, den Menschen, Christus, gelangt, und wie diese Glaubensgedanken oder diese spekulativ-religiösen Aussagen aus seiner Grunderfahrung folgen. Ich wüßte nicht, wie man dies Verfahren der Dogmatik anders als ein „wissenschaftliches“ nennen dürfte, mindestens ist es „Wissenschaft im weiteren Sinne des Wortes.“ Freilich sind die Glaubensgedanken des Christen nicht aus wissenschaftlicher Betrachtung hervorgegangen. Ihr Ursprung liegt in der religiösen Erfahrung prophetischer Persönlichkeiten. Und nur der Fromme kann sie nachleben. Aber Aufgabe der Wissenschaft bleibt es, diese Weltanschauung oder Deutung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Gottesgedankens im Zusammenhange geordnet darzulegen, d. h. der enge Begriff von Wissenschaft ist gesprengt.

Die eigentliche Hauptsache in der dogmatischen Theologie müßte nach Ritschlscher Terminologie doch in die „religiöse

Spekulation,“ nicht in die „psychologische Theologie“ verfallen, denn die Psychologie hat es nach D. Ritschls Erklärung (S. 212) nur mit den Akten, nicht mit den Inhalten des menschlichen Bewußtseins zu tun. Die Dogmatik hat aber das höchste Interesse gerade an den Inhalten des religiösen Bewußtseins und ihrer Wahrheit. Da nun die psychologische Dogmatik hierfür nicht zuständig ist, ist ihre Aufgabe doch nur eine vorbereitende, und alles Gewicht fällt auf die von D. Ritschl aus dem Rahmen der Wissenschaft hinausgewiesene Entwicklung des Inhaltes der christlichen Weltanschauung.

Die inhaltlichen Aussagen des religiösen Bewußtseins über Gott und sein Wirken sollen nun aber völlig unberührt bleiben von jeder philosophisch-metaphysischen Aussage. Ganz ähnlich wie Hegel, Viebermann, Pfleiderer, Lipsius entwickelt nun D. Ritschl (S. 265 ff.) eine Theorie des religiösen Erkennens in vier Stadien desselben. Die ursprünglichen religiösen Aussagen sind Bilder und Symbole, die zwar theoretisch inadäquat bleiben, aber zur Erregung und Fortpflanzung des religiösen Lebens vortrefflich geeignet sind. In dem zweiten Stadium, dem des sekundären religiösen Denkens, bemächtigt sich nun die Reflexion der religiösen Bilder und Symbole. Die Gedankenbildung nimmt einen spekulativen Charakter an; neben die subjektivistische Tendenz des primären religiösen Denkens stellt sich ein objektivistisches Element, d. h. neben das Heilsinteresse des Frommen tritt das Wissensinteresse des Denkers, aber noch nicht selbständig und losgelöst von dem ersten. Wenn ich recht verstehe, ist dies etwa das Stadium des religiösen Erkennens, in welchem nach D. Ritschl die christliche Dogmatik verharren soll. Nun tritt aber ein drittes und viertes Stadium ein, in welchem Hegel und Viebermann einen Fortschritt der Religion zu adäquater metaphysischer Gotteserkenntnis, ein Verlassen der vorstellungsmäßigen Form und einen Übergang zum reinen Wissen sahen. D. Ritschl sieht dagegen in dem Aufkommen der Metaphysik, welche die poetischen Vorstellungskomplexe abstreift und im Interesse einer objektiven Welterklärung die Gedanken über Gott und Welt aus den ursprünglich religiösen Bildern entnimmt, einen Verderb des religiösen Denkens und

Lebens. Denn die religiöse Lebendigkeit des frommen Denkens wird in demselben Maße verdrängt, als die objektivistische Tendenz die subjektivistische überwuchert, d. h. je mehr der Denker eine objektive Erkenntnis Gottes, der Welt, des Menschen erstrebt, um so mehr entweicht der lebendige Pulsschlag der Religion aus der objektiv-metaphysisch gewordenen Weltanschauung. Dieser Prozeß ist beendet in der rationalistischen Metaphysik, dem quartären Stadium der Spekulation. Hier ist die lebendige Religion vollständig gewichen, und nur ihr verhärteter Niederschlag ist übrig geblieben. So ist also die Metaphysik aus der Religion hervorgegangen, hat aber diese allmählich ganz vernichtet. Die Rache für diese Untat der Metaphysik vollzieht die Erkenntnistheorie Kants, die ihrerseits wieder die Metaphysik aufhebt, indem sie dartut, daß ihr Unternehmen, die übersinnliche Welt objektiv erkennen zu wollen, ein unmögliches ist. — Wie ist diese Entwicklungstheorie der religiösen Spekulation zu beurteilen? Richtig ist an ihr die Erkenntnis, wie eng die philosophische Metaphysik mit der religiösen Weltanschauung zusammenhängt. Die falsche Anschauung, als sei die Metaphysik lediglich der Abschluß des Welterkennens ohne jede Rücksicht auf die religiöse Anschauung, ist hier glücklich überwunden. Auch das Entwicklungsgesetz des religiösen Erkennens von den ursprünglich poetischen Bildern bis hin zu dem Unternehmen einer objektiven Welt- und Gottesanschauung wird man im wesentlichen als richtig beobachtet zugeben können. Nur ist die Frage, ob notwendig alles religiöse Leben schon mit dem Unternehmen objektiver Gottes- und Weltkenntnis entweicht. Daß die religiösen Aussagen objektiv wahr sind, ist ja für den Frommen von höchstem Interesse. Warum soll es da verwehrt sein, die religiösen Objekte in ihrem objektiven Zusammenhange unter sich und zugleich in ihrem Zusammenhange mit dem religiösen Leben des Subjekts darzustellen? Ich kann mir vollkommen die Ausführung Franks („System der christlichen Gewißheit“ I<sup>2</sup>, § 1, 2) aneignen: „Im christlichen Glauben liegt eine Richtung auf Erfassung der Glaubensobjekte selbst. Diesen intellektuellen Prozeß hat die wissenschaftlich theologische Erkenntnis fortzuführen und zu vertiefen. Eine Schädi-

gung des religiösen Lebens ist damit durchaus nicht verbunden.“ Nun ist freilich D. Ritschl zuzugeben: dieser intellektuelle Prozeß kann dermaßen die Fühlung mit dem ursprünglichen religiösen Leben verlieren, daß ein unfruchtbares Spekulieren daraus entsteht. Die zum Teil müßigen und widerwärtig gehässigen Lehrstreitigkeiten der Epigonen der Reformationszeit, die immer formalistischer werdenden Lehraufstellungen der Orthodoxie und die immer abstrakter werdenden Theoreme der Metaphysiker sind ein deutlicher Beweis dafür. Ein großes Verdienst A. Ritschls und seiner Schüler ist es demgegenüber, die Theologie von diesen Abstraktionen zu dem praktischen Kern der Religion zurückgerufen zu haben. Indessen *abusus non tollit usum*. Auch ein objektiv metaphysisches Gedankensystem braucht nicht seinen Zusammenhang mit dem religiösen Leben zu verleugnen oder gar das subjektiv-religiöse Leben zu ertöten, wenn doch in diesem schon die Tendenz auf Erfassung seiner Objekte beschlossen liegt. D. Ritschl hat nicht bewiesen, daß durch ein objektiv auf Erfassung von Gott, Welt und Mensch gerichtetes Gedankensystem das religiöse Leben notwendig erstickt würde. Ich gebe ferner D. Ritschl zu: eine Dogmatik, die nach seiner Terminologie bei dem sekundären Stadium der religiösen Spekulation verharret, mag praktisch sehr brauchbar sein. Gerade wenn man den Zweck der Dogmatik vor allem dahin bestimmt, die kirchliche Verkündigung zu regeln, so kann man in der von ihm angegebenen Weise verfahren. Aber ungerecht ist es, das dritte und vierte Stadium der Spekulation zu beschuldigen, daß es das religiöse Leben auslösche. Der in der Religion vorhandene Trieb nach Erkenntnis der Glaubensobjekte kann sich auch verselbständigen und relativ unabhängig vom religiösen Leben werden, ohne doch den Zusammenhang mit ihm ganz zu zerschneiden oder gar das religiöse Leben zu ersticken. Das ist der Ursprung der philosophischen Metaphysik. Sie ist nirgends ohne Zusammenhang mit der Religion entstanden. Aber die in der Religion vorhandenen Erkenntniselemente verselbständigen sich in ihr und streben nach einer objektiven Erkenntnis Gottes und der Welt. Man darf es der Metaphysik nicht verwehren, Fragen aufzuwerfen, die mit der lebendigen Religion



kaum noch oder nur ganz lose zusammenhängen, man soll sie aber nicht der Auslöschung des religiösen Lebens beschuldigen.

Auch darin liegt kein Übelstand, daß diese Metaphysik unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und des Geisteslebens mit dem religiösen Wissen verbindet. Sie treibt ja nicht in erster Linie die Geschäfte der Religion, sondern die des Wissens. Sie schätzt an der Religion ihren Beitrag zur Erkenntnis von Gott und Welt und sucht so die aus verschiedenen Quellen stammenden Erkenntnisse zu einer umfassenden Weltanschauung zu verbinden. Es ist nicht einzusehen, warum die Religion eifersüchtig über ihren Erkenntnissen wachen und es der Metaphysik untersagen sollte, diese religiösen Erkenntnisse für ihre mit der Religion nicht völlig zusammenfallenden, aber doch verwandten Zwecke zu benutzen.

R. A. Lipsius fußt ebenso wie A. Mitschl und seine Schüler auf der Erkenntnis Kritik Kants. Auch er glaubt, daß Kant es ein für allemal bewiesen habe, daß es vom Transzendenten kein strenges Wissen geben könne. Auch er schränkt die Wissenschaft ein auf das Gebiet unserer Empfindungen und Vorstellungen („Dogmatik“ 3. Aufl., S. 12 ff.; „Philos. und Relig.“, S. 6 ff.; „Hauptpunkte d. christl. Glaubenslehre,“ S. 1 ff.). Er sieht nicht, wie in jedem Denktakte ein prinzipielles Überschreiten unserer subjektiven Vorstellungen und ein Hinübergehen in das Gebiet des Transsubjektiven liegt (vgl. Passon gegen Lipsius, „Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik“ 1886, Bd. 89, S. 106 ff.; ferner Volkelt, „Erfahrung und Denken“, S. 139 ff.).

Ferner schränkt Lipsius den Begriff der Wissenschaft ein auf das Auffinden von Kausalzusammenhängen. Und zwar hat auch er ganz wesentlich die Naturwissenschaft im Auge. Die mechanische Gesetzmäßigkeit, die in ihr herrscht, nachzuweisen, ist die Hauptaufgabe der Wissenschaft. Lipsius sagt („Dogm.“ 3. Aufl., S. 12): „Wissenschaftliches Erkennen aber heißt einen gegebenen Tatbestand in seinem Kausalzusammenhange auffassen.“ Unter Kausalzusammenhang versteht er aber in erster Linie die mechanische Kausalität in der Natur. Dies geht schon daraus hervor, daß er das „kausale“ Erkennen der Wissenschaft dem „teleologischen“

Erkennen, das in der religiösen Weltanschauung herrschen soll, entgegensetzt. In Wahrheit ist aber „kausal“ und „teleologisch“ gar kein Gegensatz. Kausal ist der übergeordnete Begriff. Man muß unterscheiden: mechanische und teleologische Kausalität. In Wahrheit kommt weder die Natur- noch die Geisteswissenschaft ohne den Zweckbegriff aus. Und die religiöse Weltanschauung braucht ebenso sehr den Kausalbegriff wie die Wissenschaft. Es ist also völlig schief, wenn es bei Lipsius heißt: „Die wissenschaftliche Betrachtung ist die empirisch-kausale, die religiöse die transzendental-teleologische“ („Dogm.“ 3. Aufl., S. 17). Diese Scheidung ist ebenso unglücklich wie die Nitsch'sche zwischen theoretischen und Werturteilen, die etwa mit dieser Unterscheidung zu vergleichen ist. Auch hiermit wird keine richtige Trennung zwischen Wissenschaft und Religion erreicht. Denn auch die Wissenschaft vollzieht Wertbeurteilungen, und ebenso sind theoretische Sätze und Erkenntnisse der Religion notwendig. Lipsius geht zwar an den Aufgaben der Geisteswissenschaft nicht ganz vorüber, aber er faßt ihre Aufgabe viel zu einseitig nach dem Ideal der Naturwissenschaft auf, wenn er lediglich die Konstatierung der Gesetzmäßigkeit in den wechselnden inneren Zuständen des Subjekts für die Aufgabe der Geisteswissenschaften im weitesten Sinne hält („Hauptpunkte“ S. 3). Auch Tröltzsch („Göttingische Gelehrte Anzeigen“ 1894, S. 847 f.) sieht in der Entgegensetzung der empirisch-kausalen und der religiös-teleologischen Betrachtung den wundeften Punkt der Lipsius'schen Dogmatik. Er sagt treffend: „Der Grund dieser Verhältnisbestimmung liegt in der einseitig-kausalen und mechanistischen Auffassung des wissenschaftlichen Denkens, die Lipsius mit Kant und den modernen Kantianern auch auf das geistige Leben oder die Geisteswissenschaften anwendet, insofern dasselbe als in der Zeit verlaufende Erscheinung ebenfalls nur eine mechanisch-kausale Betrachtung der zeitlichen Veränderungen der erscheinenden Seele gestatte.“

Lipsius schränkt also die „Wissenschaft“ auf ein viel zu enges Gebiet ein, er stellt ihr zu niedrige Aufgaben. Infolgedessen gewinnt er einen zu starken Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung. Ganz besonders wird

dies deutlich an der Art, wie er die reinwissenschaftliche, also religionsphilosophische Betrachtung des Wesens der Religion bestimmt. Diese soll nur empirisch oder psychologisch den Kausalnexus der religiösen Phänomene erklären, aber über ihren Geltungswert oder ihre Wahrheit nichts ausmachen können („Philos. und Religion,“ S. 210 ff.; „Dogm.“, 3. Aufl., S. 26 ff.). An der Hauptaufgabe der Religionsphilosophie geht Lipsius damit vorüber. Diese wird es sich niemals nehmen lassen, auf Grund der psychologisch und historisch konstatierten Tatsachen des religiösen Lebens der einzelnen und der Völker die Religionsideale zu vergleichen und zu werten. Diese Aufgabe geht weit hinaus über die Betrachtung des Kausalnexus in der Entstehung religiöser Vorstellungen und Empfindungen. Sie verlangt, wie z. B. Reischle („Die Frage nach dem Wesen der Religion“) treffend darlegt, zu ihrer Lösung ein hypothetisches Nacherleben, ein Sich-versenken in das Gefühls- und Willensleben der religiösen Menschen, die man beobachtet. Also das gesamte geistige Empfindungsvermögen wird von der Wissenschaft in Anspruch genommen. Dies ist auch keine abnorme Zumutung an den wissenschaftlichen Forscher. Denn jedes Erkenntnisgebiet stellt an den wissenschaftlichen Betrachter desselben die Anforderung, daß er den Weg der Erfahrung betrete, der allein das Verständnis der in Frage kommenden Erscheinung erschließt. So stellt auch die Religion an den vorurteilslosen, d. h. mit dem alleinigen Streben nach Wahrheit erfüllten Denker die Zumutung, daß ihm religiöses Empfindungsvermögen nicht fremd sei. In je höherem Maße er dies besitzt, um so mehr wird er befähigt sein zum psychologischen und historischen Verständnis der Religionen. Ganz besonders aber ist die höchste Aufgabe der Religionswissenschaft die vergleichende und beurteilende Schätzung des Wertes der verschiedenen geschichtlichen Religionen. Und schließlich ergibt sich als höchste und wichtigste Aufgabe die normative, zu zeigen, daß ein bestimmtes Religionsideal das höchste ist, weil es den religiösen Bedarf des Menschen am meisten befriedigt (vgl. Reischle a. a. O., S. 56 ff.). Diese Aufgabe der Religionsphilosophie kennt aber Lipsius nicht, weil er überhaupt keine normativen

Wissenschaften kennt. Man muß aber unterscheiden zwischen Wissenschaften, die einen Tatbestand auffassen und kausal erforschen, und solchen, die ihn auf Grund von Wertbestimmungen beurteilen, also zwischen explikativen und Normwissenschaften (vgl. hierüber z. B. R. Seydel, „Religionsphilos.“, S. 4 ff. 183 ff. Windelband, „Präludien“, S. 26 ff. Reischle a. a. O., S. 56 ff. Wundt, „Ethik“, S. 2 ff. und am ausführlichsten „Einleitung in die Philosophie“ 1901, S. 30 ff.). Das klarste und am meisten anerkannte Beispiel für eine Normwissenschaft, welche es mit der Feststellung des Seinsollenden zu tun hat, ist die Ethik. Obwohl bei solchen beurteilenden Wissenschaften der subjektive Standpunkt des Beurteilenden weit mehr hervortritt als in den explikativen und Kausalwissenschaften, herrscht doch in ihnen nicht lediglich subjektive Willkür, sondern es handelt sich hier um Normen und Wertbestimmungen, die mit Notwendigkeit in jedem Menschen hervorbrechen, z. B. ist jeder Mensch darauf angelegt, zu erkennen, was gut, wahr und schön ist. Die wissenschaftliche Betrachtungsweise muß sich an diesen allgemein menschlichen Faktor wenden und kann zur Klärung des Beurteilungsvermögens viel beitragen. Vollkommen richtig hat besonders Wundt in seiner „Einleitung in die Philosophie“ gezeigt, daß alle Normwissenschaften auf explikativen fußen. Beides hängt eng zusammen, die Auffassung eines Tatbestandes und die Beurteilung desselben. Und wenn die Tatsachen selbst schon den Charakter von Idealen und Normen an sich tragen, wie z. B. ethische Postulate und religiöse Sätze, so ergibt sich von selbst als höchste Aufgabe der Wissenschaft, ihre Bedeutung und ihren Wert oder Unwert klarzulegen. Alle diese Aufgaben der Wissenschaft kennt Lipius nicht. Nach ihm hat die Wissenschaft die eng begrenzte Aufgabe, von allen für das persönliche Leben des Menschen bedeutungsvollen Tatsachen abzusehen, allein das niedere Gebiet der Natur und im Seelenleben die äußere Struktur der psychischen Tatsachen aufzufassen. Das Ideal einer „uninteressierten“, allen Menschen mit zwingender Notwendigkeit beweisbaren Wissenschaft leitet ihn auf falsche Fährte. Freilich „uninteressiert“ muß jede Wissenschaft insofern sein, als der Forscher bereit sein muß, jede ihm noch so lieb gewordene

Überzeugung aufzugeben, wenn die Wahrheit es erfordert. Aber sobald sich das Nachdenken auf Geistesideale und ethisch-religiöse Güter richtet, muß auch das Innenleben des Forschers beteiligt sein. Denn, wie oben bewiesen, ist nur der Weg persönlichen Erlebens und innerer Anteilnahme der Weg zur richtigen Erkenntnis. Lipsius dagegen will infolge seines engen Begriffs der Wissenschaft alle Wertbeurteilung, alle praktisch sittlichen und religiösen Antriebe und ihren Wert für unser Geistesleben aus dem Bereich der Wissenschaft ausschließen. Nur die formalen Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens sind Objekt der Wissenschaft, welche „einen allen wirklich denkenden, fühlenden und wollenden Subjekten auferlegten Zwang in sich schließen, der in unserer psychophysischen Organisation begründet ist, also gewissermaßen die natürliche Struktur unseres Geisteslebens beschreiben“ („Dogmatik“, 3. Aufl., S. 15). Weil man die sittlich-religiöse Welt nicht mit mathematischen Beweisen jedem andemonstrieren kann, soll ihr Wert kein legitimes Objekt der Wissenschaft sein, sondern der wissenschaftliche Mensch soll völlig interesselos die religiösen Erlebnisse und Vorstellungen als interessante psychische Daten zergliedern, bei denen er völlig davon absehen muß, ob ihr Inhalt Wahrheit oder Trug ist. Wäre hiermit die Aufgabe der Wissenschaft erschöpft, so würde in Wahrheit kein Mensch mehr sich dieser wertlosen Aufgabe unterziehen. Gerade die Aufgabe, Wahrheit oder Unwahrheit, Wert oder Unwert der Religionen herauszustellen, ist die treibende Kraft aller religionswissenschaftlichen Untersuchungen gewesen. In die Grenzen der Lipsius'schen Begriffsbestimmung gebannt, würde die Religionsphilosophie wohl bald aussterben.

Mit der Entgegensetzung des empirisch-kausalen Erkennens in der Wissenschaft und des transzendental-teleologischen Erkennens in der Religion ist nahe verwandt eine andere Begriffsbestimmung des Unterschiedes, in deren Terminologie Lipsius wohl von Hermanns Buch „Die Religion im Verhältnis zum Weltertennen und zur Sittlichkeit“ (1879) abhängig ist. Er setzt wie dieser einander entgegen die erklärbare Welt der Wissenschaft und die erlebte Welt der Religion. Zwar meidet Lipsius die Übertreibung

Herrmanns, als ob die Selbstgewißheit der lebendigen Person und überhaupt alle mit dieser zusammenhängenden religiösen Überzeugungen für die erklärende Wissenschaft subjektive Einbildungen seien (so Herrmann, S. 108. 117). Aber auch Lipsius führt aus („Philos. und Religion“, S. 113 ff.; „Dogmatik“, 3. Aufl., S. 15 f.): Die Gewißheit unserer persönlichen Existenz, in welcher die Wurzel unserer sittlichen und religiösen Nötigungen liegt, kann uns nicht andemonstriert werden; sie ist ein Urdatum, das wir erleben. Gewiß ist dies richtig. Aber muß nicht die Wissenschaft alles tatsächlich Gegebene anerkennen und in den Umkreis ihrer Betrachtungen ziehen, selbst wenn sie es nicht ergründen und aus anderen Daten ableiten kann? Dann gehört auch die ganze Welt persönlichen Geisteslebens, die Welt sittlich-religiöser Erlebnisse in den Bereich der Wissenschaft; und diese hat die hohe Aufgabe, ihre Wahrheit, ihren Wert für das Menschenleben und ihre Bedeutung für die Konstituierung einer Weltanschauung herauszustellen.

Daß der Lipsius'sche Begriff der Wissenschaft zu eng gefaßt ist, ergibt sich im Grunde schon aus seinen eigenen Ausführungen. Er verlangt („Philosophie und Religion“, S. 98 f.), daß für eine metaphysische Weltanschauung ein streng wissenschaftlicher Beweis erbracht werden muß. Wenn eine einheitliche Weltanschauung „nur den Wert einer Hypothese“ hat, so ist ihm schon das ein Beweis, daß sie nicht strenge Wissenschaft ist. Aber wie unbillig ist doch dies Verlangen nach strenger Beweisbarkeit, da doch auch sonst in den höheren Geisteswissenschaften — man denke nur an die Geschichtswissenschaft — kein strikter Beweis geführt werden kann. Und doch denkt niemand daran, der Geschichtsforschung den Charakter der Wissenschaft abzustreiten, weil sie häufig nur zu einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit gelangt. Und was bliebe von der Wissenschaft übrig, wenn man überall da, wo Hypothesen ergänzend eintreten, von strenger Wissenschaft nicht mehr reden zu können meint! Vor allem aber steht Lipsius ein: wenn auch eine wissenschaftliche Weltanschauung, die sich in das Gebiet des Transzendenten hineinwagt, nicht mehr sich streng wissenschaftlich beweisen läßt, sind wir dennoch genötigt,

eine solche aufzustellen. Praktische Beweggründe, sittliche und religiöse Nötigungen treiben uns dazu, den Grenzbegriffen der Metaphysik, bis zu denen hin die wissenschaftliche Weltanschauung führt, die aber für den Standpunkt der Wissenschaft noch inhaltsleer bleiben, mit realem Inhalt zu erfüllen und so eine Weltanschauung aufzubauen, die dem religiösen Erleben ebenso wie dem wissenschaftlichen Erkennen gerecht wird („Dogmatik“, 3. Aufl., S. 15 ff.; „Hauptpunkte“, S. 5 ff.; „Philos. und Relig.“, S. 100 ff.). Dann aber liegt kein Grund vor, dieser einheitlichen Weltanschauung, zu der uns die Tatsachen der sittlich-religiösen Erfahrung drängen, nicht den Begriff „Wissenschaft“ zukommen zu lassen. Es ist ungerecht, überall da, wo ethisch-religiöse Werte in Betracht kommen, keine Wissenschaft mehr zu sehen. Ferner hat auch nach Lipsius bei der Aufstellung einer sittlich-religiösen Weltanschauung die Wissenschaft die hohe Aufgabe, zu prüfen, ob deren Aussagen 1) unter sich zusammenstimmen; 2) ob sie ein richtiger Ausdruck der zu grunde liegenden religiösen Antriebe und Erfahrungen sind; 3) ob sie mit aller sonstigen wissenschaftlich gesicherten Erfahrung im Einklange stehen („Dogmatik“, 3. Aufl., S. 2 f.). Dann aber müßte Lipsius zugeben, daß die Gewinnung einer solchen Weltanschauung doch mindestens „im weiteren Sinne“ Wissenschaft ist. Damit kämen wir dann doch der richtigeren Begriffsbestimmung der Wissenschaft schon etwas näher.

Ein großer Vorzug der Lipsius'schen Theologie vor der Ritsch's, der er sonst nahesteht, ist es, daß Lipsius fordert: die Weltanschauung der Wissenschaft, die vor dem Übersinnlichen Halt machen muß, und die auf praktische ethisch-religiöse Überzeugungen sich gründende Weltanschauung, die er nicht wissenschaftlich erweisen zu können meint, müssen zu einer höheren Einheit zusammengezogen werden. Der Einheitstrieb unserer Vernunft verlange dies, denn 1) es ist dasselbe persönliche Ich, das einerseits die Welt wissenschaftlich erforscht, andererseits die Welt als das Mittel zur Erfüllung seines sittlich-religiösen Lebenszweckes beurteilt. 2) Es ist dieselbe Welt, die das Objekt sowohl des wissenschaftlichen wie auch des religiösen Erkennens bildet. Genauer wird man sagen müssen, daß dieser Einheitstrieb der Vernunft gerade

die treibende Kraft der Wissenschaft ist, die das aus verschiedenen Quellen stammende Weltbild zu einem großen Ganzen vereinigen muß.

Die Mängel in der Lipsius'schen Scheidung von Philosophie und Religion liegen also in der zu engen Auffassung des Begriffs der Wissenschaft, in dem Ausschluß aller sittlichen und religiösen Erfahrungen aus dem Gebiet der Philosophie, in der fehlenden Anerkennung geistiger Normwissenschaften. Sein Vorzug liegt in der Vereinigung der religiösen und der wissenschaftlichen Weltanschauung.

Einen scharfen Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft, eine Spannung zwischen den Forderungen des Gemüths und des Denkens weist auch die „Religionsphilosophie“ A. Sabatiers auf. Er hat die deutsche Philosophie und Theologie in sich verarbeitet. Sein Werk faßt, in anziehender Form und mit innerer Wärme geschrieben, die Arbeiten der neueren kritischen Theologie zusammen. Am meisten beeinflusst durch Kant, Schleiermacher und dessen Nachfolger Schweizer und Lipsius, ist er doch wie alle französischen Gelehrten frei von dem schwerfälligen zünftigen Stil der deutschen Philosophie und Theologie. Sein Buch, zugleich ein persönliches Bekenntnis des Verfassers, ist jedem Gebildeten verständlich und kann nur weiteren Kreisen, die einen Einblick in die Arbeit der neueren Theologie, der Bibelwissenschaft wie der Dogmengeschichte und Dogmatik haben wollen, aufs wärmste zur Lektüre empfohlen werden. Sachlich kann sein Standpunkt wohl am ehesten mit dem von Lipsius zusammengestellt werden, denn bei beiden finden wir einen schroffen Dualismus von Religion und Wissenschaft zusammen mit dem Versuch, zu einer höheren Einheit von beiden zu gelangen. Sabatier empfindet auch persönlich schwer den tragischen Konflikt seines Zeitalters. „Zwei große Leidenschaften haben unser Jahrhundert seit seiner Jugendzeit begeistert und bewegen noch seine letzten Jahre. Es hat sich gleichzeitig dem doppelten Kult der wissenschaftlichen Methode und dem des sittlichen Ideals gewidmet, aber statt beide vereinigen zu können, hat es beide auf die Spitze getrieben, wo es scheint, als könnten sie sich nur völlig widersprechen und einander ausschließen“ (S. VI



der deutschen Ausgabe). „Es scheint mir, als ob unsere jungen Leute tapfer vordringen, indem sie zwischen zwei hohen Mauern marschieren: auf der einen Seite die moderne Wissenschaft und ihre strengen Methoden, auf die man nicht mehr verzichten kann; auf der anderen Seite die Dogmen und die Gewöhnungen vom religiösen Unterricht her, wo sie in der Jugend ihre Nahrung empfangen haben und wohin sie zwar zurückkehren wollen, aber ehrlicher Weise nicht mehr können. . . . Hat denn das enge und finstere Tal, in dem sich unsere gängstete Jugend vorwärts bewegt, gar keinen Ausgang?“ (S. IX). Auch Sabatier selbst scheint persönlich von ähnlichen Zweifeln ergriffen gewesen zu sein, als ob die Methoden der neuen Wissenschaft keinen Raum für die Religion übrig lassen; er will nun die innere Befreiung, die er in der Lösung des Konflikts gefunden, auch anderen mitteilen. Er beginnt mit ähnlichen Ausführungen, wie wir sie von Ritschl und seiner Schule her gewohnt sind. Er hebt hervor (S. 288—302), daß es zwei Arten der Erkenntnis gibt, die eine in den Naturwissenschaften, die andere in den Geisteswissenschaften. In der ersteren bewegen wir uns in Existenzurteilen. Wir sehen in ihr völlig von dem Subjekt und seinen Zuständen ab, ja wir haben die Gefühle und den subjektiven Willen völlig aus ihr zu eliminieren. Ganz anders in den Wissenschaften, die es mit der spontanen Energie des Subjekts und seinen Hervorbringungen zu tun haben, den Geisteswissenschaften. Hier sind Werturteile maßgebend, d. h. wir schätzen den Wert geistiger Produkte und Ideale nach den Maßstäben gut oder schlecht, schön oder häßlich, lebensreich oder lebensarm, harmonisch oder unharmonisch. Das religiöse Erkennen fällt in das zweite Gebiet hinein. „Die wissenschaftliche Gewißheit gründet sich auf die intellektuelle Evidenz, die religiöse Gewißheit auf das Gefühl des subjektiven Lebens oder auf die sittlich-religiöse Evidenz.“ „Die religiös-sittlichen Wahrheiten werden durch einen subjektiven Akt des Herzens — um mit Pascal zu sprechen — erkannt“ (S. 300). „Das Objekt der religiösen Erkenntnis offenbart sich nur im Subjekt durch das religiöse Phänomen selber“ (S. 297), d. h. man kann die Wahrheiten der Religion nur erkennen, wenn man selber ein

religiöses Leben führt. Hierbei hebt Sabatier energisch hervor, daß die letztere Art der Erkenntnis durchaus nicht weniger objektiv sei als die erstere. Die Werturteile sind nicht Illusionen. „Wenn man die Rechtmäßigkeit des Vertrauens bestreitet, welches das sittliche Bewußtsein zu seiner Norm hat, so ist nicht einzusehen, warum man nicht ebenso die Rechtmäßigkeit des Vertrauens des reinen Denkens zu sich selber bestreiten dürfte.“

„In Wirklichkeit sind das Gute, das Schöne, das Maß und die Harmonie ebenso Prinzipien von Erkenntnissen, welche, wie die Naturerkenntnisse, mit der Geistesbildung fortschreiten. Die Form der moralischen Urteile ist universell und in jedem Menschen dieselbe; vermöge dieser Form allein ist der Mensch ein sittliches Wesen; aber der Inhalt dieser Form wechselt im Lauf der Geschichte je nach Art und Zeit“ (S. 292). Indessen Sabatier überspannt den Gegensatz von Wissenschaft und Religion, wenn er sagt: „Die Wissenschaft, in des Wortes strengem Sinn genommen, ist deterministisch“ (S. 14 und 282). Hier hat sich Sabatier, ähnlich wie z. B. Herrmann, von der Naturwissenschaft und ihrem Prinzip mechanischer Notwendigkeit dermaßen imponieren lassen, daß er meint, die strenge Wissenschaft müsse konsequenterweise zur Leugnung der menschlichen Freiheit führen. (Ähnlich schon F. H. Jacobi.) Eine bessere Erkenntnis bricht gelegentlich S. 303 durch, wenn es hier heißt: „Ohne die Idee des Zwecks und das Prinzip der Zielstrebigkeit können die biologischen und psychischen Tatsachen nicht in ein geordnetes, organisches, d. h. hierarchisches System gebracht werden.“ Also ist doch der Mechanismus nicht das einzige wissenschaftliche Prinzip, und die Teleologie gilt nicht bloß für das religiöse Erkennen, sondern auch für die Naturwissenschaft. „Ursache und Zweck sind also die beiden Seiten eines und desselben bewußten Aktes. Bei der Ursache ist der Blick des Bewußtseins nach rückwärts, bei dem Ziel nach vorwärts gerichtet“ (S. 303). Trotz dieser richtigen Erkenntnis tut Sabatier ebenso wie Lipsius so, als wäre der Begriff der Teleologie ausschließlich auf religiösem Gebiete entstanden und die Wissenschaft könnte nur mit dem Begriff der mechanischen Kausalität etwas austrichten. „Nun ist aber alle teleologische Erklärung

in bezug auf die Welt eine rein religiöse Erklärung" (S. 304). Im Gegenteil, gerade die bedeutendsten Naturforscher wie v. Baer, Nägeli, Reinke, und Philosophen wie z. B. Sigwart, v. Hartmann, Th. Achelis, haben eingesehen, daß man auch in der Naturforschung nicht ohne Annahme von Zwecken auskommen kann. Dies hebt auch z. B. Steinbeck in seiner Kritik Sabatiers („Das Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier“, 1898, S. 114 ff.) treffend hervor; ebenso G. Lasch, „Die Theologie der Pariser Schule“ 1901, S. 25. Es ist darum eine Überspannung des Unterschiedes von Wissenschaft einerseits und Religion und Sittlichkeit, überhaupt persönlichem Geistesleben andererseits, wenn wir bei Sabatier lesen: „Ich bin somit in meinem Ich selber gespalten; ich soll nicht tun, was ich weiß, und kann nicht tun, was ich soll. Ich bleibe im Schwanken zwischen einem Wissen, das gar nicht sittlich ist, und einer sittlichen Forderung, die keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Die Intelligenz tötet in mir den Willen. . . Mein sittliches Handeln steht fortwährend in Widerspruch mit meiner Wissenschaft, und meine Wissenschaft widerlegt bei jeder Behauptung mein sittliches Handeln. Das ist das Grundübel unseres Jahrhunderts, das geistige Elend der besten unserer Zeitgenossen“ (S. 283). Hier befindet sich Sabatier nicht auf den Bahnen der echten Wissenschaft, denn vor dem Geheimnis des persönlichen Lebens wird die besonnene mechanische Erklärung Halt machen und ihre Inkompetenz zugestehen, aber nicht das Pflichtgefühl und die sittliche Verantwortlichkeit für leere Einbildung erklären.

Wenn der Konflikt zwischen Wissenschaft und sittlich-religiösem Leben wirklich ein dermaßen scharfer wäre, wie Sabatier ihn mit diesen Worten beschreibt, so wäre eine Versöhnung unmöglich, so müßten wir bei dem Jacobischen Dualismus von Kopf und Herz stehen bleiben. Der Verstand würde die sittlichen Ideale, Freiheit, Pflichtgefühl und Verantwortlichkeit, für bloße Täuschung erklären, und der sittlich empfindende Mensch müßte dann alles strenge, konsequente Denken fürchten. Nun ist Sabatier selbst aber eine viel zu besonnene, harmonische, in sich abgeklärte Gestalt, als daß

dieser Dualismus das letzte Wort bei ihm haben sollte. Was er jedoch als Lösungen des Widerspruchs bringt, sind mehr Postulate, es ist mehr ein Gefühl, daß es doch eine Versöhnung geben müsse, als eine klare Erkenntnis, wie dieser Widerspruch zu beseitigen ist. Freilich wer von vornherein den Bogen so straff gespannt hat wie Sabatier, bei dem kann es eigentlich nur noch einen Druck, keine Lösung der Spannung geben. Trotzdem versucht Sabatier in mehreren Ansätzen eine solche. Zunächst soll gerade die Religion die Lösung des tödlichen Konflikts zwischen wissenschaftlichem Selbstbewußtsein und sittlichem Selbstbewußtsein geben. Die Religion flößt dem Menschen Vertrauen, Glauben an sich selbst und seine höchsten sittlichen Ideale ein; sie gibt ihm zugleich das Vertrauen, daß zwischen der Welt und dem Ich, zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft eine höhere Einheit gefunden werden müsse. Durch einen Aufschwung des Vertrauens, nicht durch einen wissenschaftlichen Beweis kommt man zu dieser Lösung (S. 284—286). Viel Richtiges liegt in diesen Bemerkungen. Aber nur dann gelangt man wirklich zu einer Lösung, wenn der Gegensatz von vornherein nicht ein so unveröhnlicher gewesen ist, wie es nach den ersten Ausführungen Sabatiers (S. 281—283) schien.

Ferner gibt Sabatier folgende Hinweise auf eine mögliche Lösung: das Ich der theoretischen und das Ich der praktischen Vernunft ist ein und dasselbe Subjekt im Erkennen wie im Handeln. Aus diesem klaren Bewußtsein des Subjekts von seiner Einheit folgt das Streben nach einer sachlichen Synthese (S. 301). Ferner entwickeln sich beide Arten von Wissenschaften nur unter gegenseitiger Wechselwirkung (S. 293. 298. 301). Die Wissenschaft von den äußeren Erscheinungen im Raum entlehnt Ideen wie die der Einheit, der Ordnung, der Harmonie von der subjektiv wertenden Tätigkeit des Ich. Und wiederum das moralische und religiöse Bewußtsein nimmt Vorstellungen der Erscheinungswissenschaft in sich auf (S. 301 f.).

Ferner: die wissenschaftliche und die religiöse Weltanschauung vergleicht er mit zwei Parallelen, die sich zwar in der Endlichkeit nie schneiden, aber doch, wie die Mathematiker sagen, in der Un-

enblichkeit zusammentreffen. Oder mit einem verwandten Bilde: „Die Menschheit arbeitet in ihrer Tätigkeit an dem Bau einer ewigen Kathedrale, deren beide Hauptsäulen die Wissenschaft und die Frömmigkeit sind. Allmählich erheben sich beide vom Boden und streben parallel in die Lüfte. Unter den Arbeitern, welche an diesem göttlichen Werke bauen, werden die einen unmutig und zweifeln daran, ob die beiden Säulen jemals zusammentreffen und das gewünschte Gewölbe bilden werden. Andere werden ungeduldig und bemühen sich, die streng geraden Linien des Baues zu biegen. Aber ihre trügerische eigenmächtige Arbeit, die sie ausführen, stürzt zusammen“ (S. 287). Diese Bilder kennzeichnen treffend Sabatiers Anschauung. Er lebt des festen Glaubens, daß es eine höhere Einheit der beiden auf Erden sich widersprechenden Geistesmächte gibt. Aber diese Einheit wirklich zu schauen bleibt uns versagt, weil der Bau der Kathedrale noch nicht bis zum krönenden Gewölbe gediehen ist. Wir bauen noch an den beiden parallel aufstrebenden Säulen weiter im Glauben an eine spätere Vereinigung, aber nicht im Schauen (S. 287). Während nun aber nach der Ritsch'schen Theologie diese beiden Stämme der Erkenntnis unvermischt miteinander bleiben, während nach Raftan das Band zwischen theoretischer Wissenschaft und praktischer Geistesphilosophie für immer durchschnitten ist, hat Sabatier die richtigere Erkenntnis: „Obwohl diese beiden Arten von Wissenschaften wesentlich verschieden und oft genug miteinander im Streit sind, so gehören sie doch solidarisch zusammen; sie entwickeln sich stets nur unter gegenseitiger Wechselwirkung und streben eine höhere Einheit an, deren Bedürfnis die von Jahrhundert zu Jahrhundert erneuerten Versuche einer metaphysischen Synthese ins Leben ruft“ (S. 293). Hiermit ist übrigens auch eine richtigere Erkenntnis des Wesens der Metaphysik gegeben, als wir sie bei A. Ritschl finden. Dieser sah in ihr eine rein formale Wissenschaft, die gegen den Wertunterschied von Natur und Geist gleichgültig sei. Sabatier sieht im Gegenteil, wie alle Metaphysik auf dem Streben nach Synthese der verschiedenen menschlichen Geisteserzeugnisse beruht. Aber durchaus nicht so, als ob die religiöse Weltanschauung sich nach einer un-

abhängig von ihr aufgestellten Metaphysik zu richten habe. „Ein allgemeines Vorurteil verlangt, daß die Religion auf die Metaphysik sich stütze. Aber tatsächlich ist ganz das Gegenteil der Fall: die Metaphysik ruht auf der Religion und Moral“ (S. 273). Sabatier schließt mit dem Gleichnis: „Unser Geistesleben gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: auf der einen Seite ist der Brennpunkt des rezeptiven Lebens, wo die im Erfahrungswissen aufgenommenen Wahrnehmungen verarbeitet werden; auf der anderen ist der Brennpunkt des aktiven Lebens, wo alle Offenbarungen der geheimnisvollen eigentümlichen Energie unseres Geistes sich sammeln.“ Ebenso wie Lipsius erkennt Sabatier deutlich den Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft. Aber der Gegensatz behält bei ihm nicht das letzte Wort. Er sucht eine höhere Einheit zu finden, genauer er spricht die Überzeugung aus, „daß die Wissenschaft und das sittlich-religiöse Leben auf dem Gipfel ihrer vollen Entwicklung und in ihrer inneren Vollendung sich vereinigen und durchdringen werden“ (S. 287). Aber die Lösung befriedigt nicht, weil der Gegensatz von vornherein überspannt wurde.

Schließlich legt Sabatier noch großes Gewicht darauf, daß alle religiösen Erkenntnisse symbolisch sind, d. h. daß alle religiösen Begriffe notwendig ihrem Gegenstande inadäquat sind und bleiben müssen. Der Grund hierfür ist folgender. Wir verfügen nur über Begriffe, die aus der Erscheinungswelt stammen. Das Übersinnliche adäquat auszudrücken, dazu reicht unser Begriffsmaterial nicht aus. Gerade dieser Gleichnischarakter der religiösen Erkenntnis ist wichtig, denn was ihr an wissenschaftlicher Korrektheit fehlt, das wird reichlich dadurch aufgewogen, daß die Bildersprache gerade unsere Phantasie und unser religiöses Empfinden weit mehr anregt als der kalte logische Verstand. Sabatier wandelt hier ganz in den Bahnen von Lipsius. Die Betonung der religiösen Bildersprache und ihres Gefühlswertes ist wesentlich als Polemik gegen die Biedermannsche Theologie zu verstehen. Dieser glaubte in abstrakt logischen Bestimmungen eine adäquate Erkenntnis Gottes erreicht zu haben. In seinem Panlogismus hatte sich die reine Geistigkeit Gottes unvermerkt

darin umgesetzt, daß mit rein logischen Begriffen Gottes Wesen adäquat bestimmbar sei, weil das logische Sein nach ihm die Substanz des Geistes ausmachen sollte. Vielmehr ist persönliches Selbstbewußtsein und sittliches Handeln der Kern alles Geisteslebens. Darum ist es jedoch nicht richtig, daß alle unsere Begriffe stets inadäquat sein sollten, um das geistige Wesen Gottes abzubilden. Zwar alle Bilder aus dem Naturgebiet wie die von Sabatier angeführten: „Gott ist mein Fels,“ „Gott ist ein verzehrend Feuer“ sind symbolische Darstellungen und haben als solche hohen Wert. Aber geistige Begriffe, wie „Gott ist die heilige Liebe“, sind adäquate Darstellungen des Wesen Gottes. Die Bedeutung des Symbolismus ist darum von Sabatier wie von Lipsius übertrieben. So auch richtig Steinbeck a. a. D., S. 137 ff.

Von allen Versuchen, Religion und Philosophie in einen ausschließenden Gegensatz zu bringen, scheint mir der Franks von dem richtigsten Gesichtspunkte auszugehen. Ein Vorteil ist es, daß wir hier dem mißverständlichen und verwirrenden Begriff des Werturteils nicht begegnen. Denn alle neueren Versuche, durch Verwendung und genauere Abgrenzung dieses Begriffs gegen den des theoretischen Urteils, religiöses und wissenschaftliches Erkennen zu scheiden, haben nur wenig zur Lösung des sachlichen Problems beigetragen. Ein so kompliziertes und mehrdeutiges Gebilde wie ein Werturteil muß auf die einfachen ihm zu grunde liegenden Elemente zurückgeführt werden. Das Berechtigte, das mit der Verwendung dieses Begriffs ausgedrückt werden soll, läßt sich weit deutlicher und klarer mit anderen Worten darlegen. Allen Werturteilen liegen Erfahrungen zu grunde, die für das persönliche Leben bestimmend sind. Auf diese Erfahrungen zurückzugehen, hat uns schon Schleiermacher gelehrt. Diesen Schleiermacherschen Impuls nimmt Frank in seinem „System der christlichen Gewißheit“ in besonders klarer und kräftiger Weise auf. Die gesamte Wahrheitskenntnis des Christen, die von aller natürlichen Erkenntnis des Menschen verschieden und von dieser unerreichtbar ist, beruht auf einer eigenartigen Erfahrung, die den ganzen Christenstand begründet. Diese Erfahrung besteht in einer völligen Umwandlung des Menschen, in einer Entthronung des

selbstischen, Gott abgewandten Ich, in einer Hinwendung zu Gott. Weil der Mensch sich bewußt ist, daß diese Wandlung nicht von ihm selbst ausgegangen ist, so darf sie als „Wiedergeburt“ bezeichnet werden. Weil aber anderseits der Mensch mit bewußtem persönlichem Willen eingehen muß auf die auf ihn einwirkenden ethischen Faktoren, so darf dieser Vorgang „Befehrung“ genannt werden. Mit dieser fundamentalen Wandlung ist eine ganz neue Beurteilung der Welt und des Lebens gegeben. Vor allem erkennt der Christ die auf ihn einwirkenden Objekte der transzendenten Welt. Die theologische Erkenntnis hat die für jeden Christen mit dem Erfahris der Wiedergeburt gesezte neue Erkenntnis noch zu vertiefen. Im § 5 seines „Systems der christlichen Gewißheit“ (Vb. I<sup>2</sup>, S. 26 ff.) wirft nun Frank die prinzipielle Frage auf, wie sich diese religiöse Erkenntnis, oder genauer die theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis (denn diese erweitert ja nur jene) zu der religionsphilosophischen Erkenntnis verhält. Frank hat die klare Einsicht, daß die Philosophie, wenn sie die Gesamtheit des Seins, alle in der Welt vorhandenen Realitäten in den Umkreis ihrer Betrachtung zieht, mit Notwendigkeit auch die Religion und das Christentum zum Gegenstande ihrer Betrachtung machen muß. Er gelangt aber zu folgender Antinomie: für die Philosophie ist die Religion und das Christentum eine Realität des irdischen Daseins. Sie wird daher die Religion zu begreifen suchen als im Wesen des Menschen begründet, wird auf die religiöse Anlage des Menschen zurückgehen und die Geschichte der Religion als Evolution des religiösen Geistes verstehen. Ja, sie wird vielleicht das Christentum als das notwendige Resultat der religiösen Bewegung aufzeigen und seine Wahrheit zu beweisen suchen. Trotzdem vermag nach Frank die Philosophie dem Christentum nicht gerecht zu werden. Denn sie geht von dem „natürlichen Bewußtsein“ aus und sucht das Christentum als höchste Stufe des natürlichen Bewußtseins zu begreifen. Aber das wahre Verständnis der Objekte des christlichen Glaubens ist bedingt durch einen vorangehenden Kontakt mit denselben auf dem Wege ethisch-christlicher Erfahrung. Somit ergibt sich die Antinomie: die Philosophie versucht das Wesen des Christentums zu begreifen, ja, sie glaubt unter Um-



ständen es bewiesen zu haben. Aber wenn man durch persönliche Erfahrung Christ geworden ist, sieht man ein, daß die Philosophie nicht das leisten kann, was sie erstrebt und was sie ihrem ganzen Wesen nach notwendig erstreben muß. Von dem sich hieraus ergebenden Dualismus zwischen philosophischer und religiöser Erkenntnis urteilt Frank bedauernd: „Besser wäre es gewiß, derselbe wäre nicht vorhanden, besser nicht minder für das Leben wie für das Denken“. Aber er gehöre nun einmal zu den Tatsachen, die wir nicht vergewaltigen dürfen.

Sehr viel Richtiges ist hiermit von Frank gesagt. Auch diejenigen Forscher, die nicht durch persönliche eigene Erfahrung in das Heiligtum des christlichen Glaubens eingetreten sind, werden irgendwie die Tatsache des Christentums zu erklären suchen. Nur die ärgsten Gegner werden gar nichts Berechtigtes an dem Christentum anerkennen. Die meisten werden viel Anerkennenswertes an ihm hervorzuheben haben. Der eine wird diese, der andere jene Seite des Christentums als den berechtigten und ewig gültigen Kern desselben geltend machen. Die von Frank charakterisierte Haltung der Philosophie zum Christentum ist eine sehr wohl mögliche und sie ist auch tatsächlich häufig in der Geschichte der Philosophie vorgekommen: das Christentum wird als die absolute Religion gepriesen und gerechtfertigt, und doch empfindet der Christ bei all diesen Verherrlichungen des Christentums, daß der Philosoph an dem tiefsten Kerne des Christentums vorbeigegangen ist. Es fragt sich nur: kann die Philosophie nicht auch den letzten Schritt tun, nämlich die volle christliche Erfahrung in sich aufnehmen, um von hier aus dem Christentum ganz gerecht zu werden? Nach Frank würde die Philosophie dauernd in der Rolle des Nikodemus verbleiben, der mit hohen, preisenden Worten zu Jesus kam: „Meister, wir wissen, daß du als Lehrer von Gott gekommen bist, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm“. Aber Jesus weist diese Lobsprüche zurück: alle deine hohen Worte treffen nicht das, worauf es ankommt: du mußt zuerst von neuem geboren werden, erst dann geht dir das rechte Verständnis auf. Nur daß nach Frank die Philosophie ein untehrbarer Nikodemus ist. Sie könnte nie auf

die Forderung Jesu eingehen. Dann würde sie sich selbst aufgeben. Kurz, ein unerträglicher Zwiespalt ergibt sich: die Philosophie muß das Christentum zu begreifen suchen, aber ebenso notwendig täuscht sie sich in diesem Unternehmen und schießt an dem Kern der Sache vorbei.

Indessen läßt sich bei der unendlichen Wandlungsfähigkeit der Philosophie nicht einsehen, warum sie nicht auch diesen letzten Schritt tun sollte. Gerade im 19. Jahrhundert hat die Philosophie die verschiedensten Methoden versucht, um ihren Gegenstand zu erfassen. Sie hat zuerst rein apriorisch aus Begriffen das Weltall zu konstruieren gesucht; dann hat sie sich immer mehr auf die Erfahrung gegründet. Sie hat die Methoden naturwissenschaftlicher Empirie in sich aufgenommen, ja, sie ist teilweise selbst zur Naturwissenschaft geworden. Sie hat sich mit Eifer auf die ethischen Probleme geworfen; hier ist es nun allgemein anerkannt, daß das eigene sittliche Empfinden eine Grundbedingung aller wissenschaftlichen Ethik ist. Jede Wissenschaft gründet sich auf Erfahrung und zwar auf die besondere, dem Gegenstand entsprechende Erfahrung. Sollte da für die Philosophie die Anerkennung so schwer sein, daß für die Behandlung der religiösen Frage die eigene religiöse Erfahrung die unumgängliche Vorbedingung ist? Auch für die Philosophie dürfte die Anerkennung nicht zu schwer sein, daß auch auf religiösem Gebiet nur für den eine wirklich tiefe und umfassende Erkenntnis möglich ist, der mit seinem ganzen bewußten Leben die Religion persönlich erfahren hat. Tatsächlich finden wir in der Stellung der Philosophie zum Christentum alle nur möglichen Nuancen vertreten, vom einseitigen und halben Verständnis bis hin zur vollen und richtigen Würdigung des Christentums, wie sie nur auf Grund eigener Lebenserfahrung möglich ist. Als solche Philosophen, die wirklich das Wesen des Christentums treffend darlegen, nenne ich von neueren z. B. Teichmüller, Voße, Eucken, Siebeck, R. Seydel, ferner von Theologen, die philosophisch vorgehen, D. Pfeiderer und A. Sabatier. Es ist kein Grund einzusehen, warum die Philosophie nicht auf die volle christliche Erfahrung eingehen sollte, wenn diese allein den Weg zum vollen Verständnis öffnet.

### III. Versuch einer Lösung des Problems.

Der geschichtliche Überblick hat uns bereits das hauptsächlichste Material zur sachlichen Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion geliefert. Es ergab sich, daß in den höchsten Fragen nach dem Woher und Wohin der Welt, nach Sinn und Bedeutung des Daseins beide Mächte sich miteinander berühren. Aber die heftigen Proteste gegen eine Vermischung von Religion und Philosophie ergaben auch, daß die Religion vergewaltigt wird, wenn sie in Abhängigkeit von der Philosophie tritt. Sie ist eine selbständige Macht, hat ihr eigenartiges Leben, sie lebt nicht von der Philosophie Gnaden und muß daher in ihrer Besonderheit und nach ihren eigenen Gesetzen erkannt werden. Es erübrigt daher noch, das Wesen der Philosophie und das der Religion nach ihrer Eigenart herauszustellen, um zu zeigen, inwiefern beide sich gegenseitig berühren und worin sie geschieden bleiben. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ergibt sich daraus von selbst.

Beginnen wir mit der Frage nach dem Wesen der Religion. Mehr und mehr stellt sich darin eine allgemeine Übereinstimmung heraus: es ist falsch, wenn man in der Religion in erster Linie ein Wissen oder eine Erkenntnis sieht. Der Kern der Religion liegt im persönlichen Leben, in dem Ergriffensein von einer höheren Macht, der sich der Mensch unterordnet, der er ein Recht über sich einräumt, von der er aber auch Gutes erhofft. Ebenso sehr jedoch ist klar, daß die Erkenntnis dieser höheren Gottesmacht ein notwendiger Bestandteil der Religion ist. Ob zeitlich der erste oder nicht, darüber wird sich schwerlich je etwas ausmachen lassen. Genug daß eine wirkliche Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Wirkens, der Welt und ihrer Abhängigkeit von Gott sowie des Menschen zur Religion gehört und mit dem religiösen Leben untrennbar verknüpft ist. Sie erschließt sich nur dem, der von der Gotteswelt innerlich ergriffen ist. Diese Erkenntnis, die sich dem Glaubenden eröffnet, hat die theologische Wissenschaft, die Dogmatik, in ihrem Zusammenhang mit dem

persönlich religiösen Leben genau darzustellen. Ablehnen aber muß ich die Alternative, die Raftan („Dogmatik,“ S. 94 ff., „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1891, S. 503 ff.) aufstellt. Er formuliert folgenden Gegensatz: Entweder stellt man der Dogmatik die Aufgabe, daß sie die Objekte des Glaubens erkennt; sie ist dann Wissenschaft von den Glaubensobjekten, vor allem Wissenschaft von Gott. Oder aber sie ist Erkenntnis des Glaubens, d. h. sie hat den menschlichen Gottesglauben oder „die Erkenntnis, die der Glaube hat“, darzustellen. Die erstere Aufgabe hält Raftan für falsch. Sie bringe nicht zum Ausdruck, daß nur dem Glauben die Gotteswelt zugänglich ist. Allein die zweite sei richtig formuliert. „Von Gott aber gibt es keine Wissenschaft. Wissenschaft gibt es nur vom Gottesglauben“ („Dogm.“ S. 94). Ist diese Alternative richtig? Raftan hat selbst so deutlich wie möglich betont: Die Glaubenserkenntnis ist wirkliche, objektive Erkenntnis, sie hat es mit den höchsten Realitäten zu tun. Dann also liegt die Erkenntnis der Glaubensobjekte, Gottes und seines Wesens im Glauben bereits beschlossen. Folglich muß auch die Dogmatik eine Erkenntnis der Glaubensobjekte umfassen, wenn schon der Glaube eine solche enthält. Gerade wenn die Dogmatik die Glaubenserkenntnis darstellen will, muß sie ein Wissen von Gott, seinem Wesen und Wirken umfassen, d. h. sie ist sowohl Wissenschaft vom Glauben als auch Wissenschaft von den Glaubensobjekten (vgl. auch meine Schrift über Ritschl und seine Schüler, S. 45). Das Raftansche Entweder-Oder ist falsch. Die Dogmatik muß beides zugleich sein (so auch Wobbermin, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, S. 375 ff.). Dann aber ist klar, daß diese Erkenntnis Gottes nicht sorgsam von aller Philosophie abgesperrt werden kann. Um dies genauer zu begründen, müssen wir jedoch auf das Wesen, die Aufgaben und Erkenntnis-mittel der Philosophie noch genauer eingehen.

Zwar ist das Wesen der Philosophie im Lauf der Jahrhunderte auf die verschiedenste Weise bestimmt worden. In folgendem bahnt sich jedoch allmählich eine allgemeinere Übereinstimmung an (beispielsweise verweise ich nur auf Wundts „Einleitung in die Philosophie“ und Wobbermin, „Theologie und Metaphysik“

§. 2 f.). Die Philosophie ist die universale Wissenschaft; sie will die Gesamtheit des Seienden erkennen. Ursprünglich mit den Einzelwissenschaften untrennbar verbunden, hat sie allmählich diese zur Selbständigkeit aus sich heraus entlassen. Aber sie bleibt doch mit diesen in enger Verührung, denn sie hat 1) alle Grundbegriffe und Voraussetzungen, mit denen diese rechnen, zu behandeln; 2) hat sie auf Grund der von den Einzelwissenschaften geleisteten Arbeit die höchsten Probleme des menschlichen Geistes, die Fragen nach dem letzten Grund aller Dinge, nach Sinn und Bedeutung der Welt zum Gegenstand ihrer zusammenfassenden und abschließenden Forschung zu machen und den Beitrag der Einzelwissenschaften zu diesen obersten Problemen sich nutzbar zu machen. Schon aus dieser ganz allgemeinen Begriffsbestimmung der Philosophie, die auf Zustimmung weiter Kreise rechnen kann, ergibt sich für das Verhältnis der Philosophie zur Religion folgendes: 1) Zu dem Umkreis des Seienden, das die Philosophie erkennen will, gehört auch die Religion, zunächst als psychische Tatsache. Es ist daher eine legitime Aufgabe der Philosophie, das Wesen und die Eigenart der Religion und der Religionen zu erkennen, ihre eigentümlichen Gesetze zu erforschen. Aber die Philosophie wird sich nicht darauf beschränken lassen, einfach die Religion als gegebene Tatsache zu betrachten, also Religionsgeschichte und Religionspsychologie zu treiben. Sondern da die Philosophie in allen Gebieten den Dingen auf den Grund gehen will, wird sie es sich nicht nehmen lassen, auch die Religion zu begreifen, ihr Recht bezw. Unrecht an das Licht zu stellen. Religion und Philosophie verhalten sich hiernach also zueinander wie Leben und Lebenstheorie oder ein Versuch, das Leben zu erklären. Die Religion hat ihr Leben unabhängig von der Philosophie, aber diese sucht es nachträglich zu begreifen. 2) Zu dem Umkreis des Wirklichen gehören auch die Glaubensausagen der Religion über die Welt des Transzendenten, über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften, über sein Wirken in der Welt und die Abhängigkeit der Welt von Gott. Von diesen Aussagen ist teilweise behauptet worden, auch die natürliche Vernunft des Menschen müsse folgerichtig zu ihnen gelangen, oder wenigstens

sie könne, nachdem der Glaube sie gefunden, dieselben nachträglich begreifen. In diesem Falle ist es klar, daß dies ganze Gebiet — wir können es das der natürlichen Theologie nennen — von der Philosophie zu behandeln ist. Neuerdings ist aber — unter einseitiger Hervorhebung des Abschnittes über die Antimonieen der reinen Vernunft in Kants „Vernunftkritik“ — behauptet worden, alle diese Aussagen über die Welt des Jenseits seien nur Glaubensaussagen und entzögen sich vollkommen dem Geltungsbereich der Philosophie. An dies Gebiet reiche die Philosophie nicht heran. Hier setzt nun der ganze noch unausgetragene Streit der Philosophie über die Grenzen des menschlichen Erkennens ein. Auf theologischer Seite wird vielfach so getan, als habe Kant bereits das letzte Wort hierüber gesprochen, während er selbst, in sich nicht völlig einhellig, zu weitergehenden Lösungsversuchen auffordert. Allgemein wird zugegeben, daß in unserem Erkennen der Trieb liegt, nicht bloß unsere subjektiv menschlichen Zustände, Empfindungen und Vorstellungen zu erfassen, sondern vor allem die außer uns liegende Wesenheit zu begreifen. Aber vielfach wird dem Erkennen die gewaltsame Selbstbeschränkung zugemutet, daß es den Trieb nach Erkenntnis des Wesens der Dinge, wie sie abgesehen von uns sind, austrotten und mit der Erkenntnis der Spiegelbilder der Dinge im Subjekt sich begnügen müsse. Das Erkennen soll sich auf Objekte richten, die weder bewußtseinsimmanent noch auch bewußtseinsstranzendent sind, sondern eine mittlere Sphäre zwischen beiden bilden, die Welt der Dinge für uns. Über diese hinauszugehen soll uns verwehrt sein; auf die der Welt für uns zu grunde liegende Welt an sich zurückzuschließen, sei unmöglich. Dies ist der Standpunkt des Phänomenalismus. Gewöhnlich wird es mit Entrüstung zurückgewiesen, wenn man sagt, daß hierin ein Skeptizismus liege, man zweifelse an der wahren Welt der Wesenheiten. Es wird entgegnet: die Welt für uns ist eben unsere wahre Welt, in der unser Erkennen zu Hause ist. Ein unbescheidenes und vergebliches Verlangen sei es, über diese Welt hinauszugelangen. Diese Welt für uns muß jedoch, wenn sie Wahrheit und nicht Trug enthalten soll, ein Abbild der Welt an sich sein. Sie erhält somit ihre Wahrheit von

der transsubjektiven Welt der Wesenheit. Und unserem Erkennen wohnt unwiderstehlich das Verlangen inne, auch diese letzte Schranke zu übersteigen. Wir wollen wissen, welche Bestandteile unseres Erkennens durch unsere Subjektivität und ihre Anschauungs- und Erkenntnisformen bedingt sind, welche dagegen uns auf die Welt der Dinge an sich hinweisen. Meines Erachtens ist dieser Rückschluß uns nicht verwehrt. Dann aber können wir ebenso auch von der in der Welt des Diesseits sich kundtuenden Welt Gottes auf diese ewige Welt zurückschließen und sie in unseren Erkenntnisbereich aufnehmen. 3) Man entgegnet: Aber die Gotteswelt erschließt sich nur dem religiösen Menschen. Zugegeben. Wir haben jedoch schon oben ausgeführt, daß es falsch ist, aus der strengen Wissenschaft alle religiösen Erfahrungen auszuschließen. Man hat nämlich gemeint, der Philosoph müsse, ohne jede Rücksicht auf das inhaltlich Wertvolle der geistigen Erzeugnisse, rein theoretisch vorgehen, d. h. er müsse ohne jede Rücksicht darauf, daß er doch ein lebendiger, mit seinem Empfinden persönlich Stellung nehmender Mensch ist, ganz von seiner persönlichen Anteilnahme an den Dingen abstrahieren und lediglich wie eine „Denkmaschine“ verfahren. Dieser Punkt ist so wichtig, daß er eine eingehende Betrachtung erfordert: Muß die Philosophie, weil sie Wissenschaft ist, dermaßen rein theoretisch, intellektualistisch verfahren, daß der Philosoph ohne jede persönliche Teilnahme kühl über den Dingen schweben muß? Stört etwa jedes lebendige Interesse das umfangene, freie Denken? Oder soll umgekehrt gerade auch die Philosophie die persönliche Anteilnahme des Menschen an der Welt klären?

Tatsächlich haben alle großen Philosophen die Welt nicht lediglich uninteressiert angeschaut, sondern sie nahmen gleichzeitig mit ihrem ganzen persönlichen Empfinden Stellung zu ihr. Und ihr denkendes Erkennen spiegelte zugleich dieses ihr persönliche Affiziertsein von der Welt wieder. Dies ist vollkommen erklärlich und auch notwendig. Denn die Welt um uns stellt nicht nur unserem Denken Aufgaben, wir nehmen auch mit unserem persönlichen Innenleben Stellung zu ihr; wir empfinden die Schönheit

des Weltalls voll Freude, werden niedergedrückt von dem Heer der Leiden; wir suchen ringend und kämpfend Herr zu werden über die Macht des Elendes. Es wäre nun das Verkehrteste, was sich denken läßt, wenn wir von vornherein scheiden wollten: als denkende, wissenschaftliche Menschen begreifen wir die Welt, ohne irgend welche persönliche Anteilnahme an der Bedeutung des Geschehens für uns; andererseits als fühlend-wollende Menschen nehmen wir mit unserem Innenleben Stellung zur Welt. Denn von der höchsten Bedeutung für unsere Erkenntnis der Welt ist ja unsere persönliche Stellung zu ihr. Schließlich ist der Mensch ja doch nur einer, das Denken ist nur eine Teilfunktion des persönlichen Lebens, die aufs engste verknüpft ist mit unserem Fühlen und Wollen. Darum wird sich auch im Denken die persönliche Haltung des Menschen wieder spiegeln. Manche Philosophen mögen sich dies nicht klar gemacht haben, daß ihre Gedanken über die Welt abhängig sind von ihrer persönlichen sittlich-religiösen Stellungnahme. Bei anderen finden wir dies deutlich ausgesprochen. So z. B. heißt es bei Plato: „Der Geist müsse sich erst von seinen Lüsten reinigen, bevor er zur rechten Erkenntnis kommen könne.“ Noch deutlicher sagt Fichte: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Sehen wir uns daraufhin die großen Philosophen und ihre Gedankensysteme an, so ergibt sich ganz deutlich: die Weltanschauungen der großen Denker sind nicht Produkte des kühlen, uninteressierten Verstandes, sie sind nicht ergrübelte Erzeugnisse der Studierstube, sondern Menschen mit leidenschaftlichem Empfinden haben in ihnen ihre persönlichen Lebenserfahrungen niedergelegt. Bei den einen finden wir ein zartes, weiches Empfinden, das auf die Harmonieen der Ewigkeit lauscht (so bei Goethe), bei anderen einen leidenschaftlichen Willen, der für die Herrschaft des sittlich Guten kämpft (so bei Fichte), wiederum bei Nietzsche ein ruheloses Streben nach höherer Kultur, nach einem vollendeteren Typus des Menschengeschlechts, den er bald im klassischen Altertum, bald in dem dionysischen Rausche leidenschaftlicher Musik, bald in nüchternem Denken, bald in dem Umsturz der alten ethischen Werte und dem Aufstellen neuer finden



will. Zum Philosophen ist nicht der geeignet, der in weltabgeschiedener Klause der Menschheit Schnitzel kräufelt, sondern wer, im tätigen Leben stehend, die Triebe kennt, von denen die Menschen bewegt werden; und wer selbst ein höheres, reicheres, ideales Leben in sich geschaffen hat, wird auch begreifen, daß es in der Welt mehr gibt als Materie und ihre Bewegung. Wer selbst in seinem Inneren am Aufbau einer ethischen Welt mitgearbeitet hat, wird auch begreifen, daß das Ziel der Kulturentwicklung nicht in der Anhäufung materiellen Besizes liegt, sondern in der Entfaltung eines Innenlebens der Menschheit, das im letzten Grund aus der Welt des Jenseits, der Gotteswelt stammt. Von den neueren Philosophen ist es bei Eucken am deutlichsten, daß in seiner Philosophie nicht der abstrahierende Verstand spricht. Das Denken ist, wie er selbst es ausführt, nur eine Teilfunktion des gesamten Lebensprozesses; es legt daher nur dar, worin der Mensch mit seinem Fühlen und Wollen sein Ziel findet.

Erst in der allerneuesten Zeit beginnt die Philosophie mit vollem Bewußtsein die Frage ins Auge zu fassen: Wie verhält sich der rein theoretische Zweck der Philosophie, die Welt zu erkennen, zu dem praktischen Zweck der Philosophie, den Wert des Daseins zu beurteilen? Handelt es sich hier um ein Entweder — oder? oder lassen sich beide Zweckbestimmungen vereinigen? Hatte man früher auf die theoretische Seite der Philosophie den Nachdruck gelegt: sie soll die universale Wissenschaft sein, so wollen neuerdings andere ihr ausschließlich die Aufgabe zuweisen, allgemein gültige Wertbestimmungen aufzustellen, so Windelband; oder sie soll Lehre vom höchsten Gut sein, so Raftan, während wiederum Avides es bezweifelt, daß sich über praktische Ideen allgemein gültige Aussagen aufstellen ließen. In Paulsens „Einführung in die Philosophie“ finden wir noch ohne jeden Versuch einer Vermittelung zwei Reihen von Aussagen nebeneinander hergehen. Einerseits soll die Philosophie ausschließlich ein Produkt des denkenden Verstandes sein, andererseits doch wieder Glaubensbestandteile enthalten und ein Produkt des Gemütes und des Willens sein. So heißt es am Anfang des Buches: „Philosophie wird durch die Arbeit des denkenden Verstandes hervorgebracht.“

„An der Philosophie hat das Individuum durch Denken, an Mythologie und Religion durch Glauben teil.“ „Eine geglaubte Philosophie ist ein innerer Widerspruch, nicht minder eine erdachte Religion“ (S. 4f.). Der Verstand, der die Philosophie hervorbringt, ist „ein gegen Wert und Unwert gleichgültiger Registratorapparat des Wirklichen“.

Folglich ist die Wissenschaft außer stande, die Fragen nach dem Wozu aller Dinge zu beantworten. Sie muß diese der Religion überlassen. Kant habe die richtige Grenzregulierung vorgenommen: er habe das Wissen vom Transzendenten aufgehoben, um dem Glauben Platz zu schaffen. Mit diesen Ausführungen am Anfange seines Buches wäre eine klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft einerseits, die auf die Seite des Verstandes gehören und unter sich zusammenhängen, und Glauben oder Religion anderseits erreicht. In den späteren Abschnitten des Buches begegnen wir jedoch einer anderen Reihe von Ausführungen, die mit der ersten kaum irgendwie vermittelt werden. So heißt es schon auf S. 40: Der Trieb, auf die Frage nach der Natur und der Bedeutung der Dinge Antwort zu geben, habe die Philosophie ins Leben gerufen. Also tritt schon hier neben die theoretisch=kausale Inhaltsbestimmung der Philosophie die wertend=beurteilende. Noch deutlicher heißt es S. 324 ff.: Philosophie ist nicht Religion; sie will nicht ein Glaube sein, sondern ein Wissen. Dennoch enthält sie zugleich Glaubenselemente. Denn jede Philosophie geht darauf aus, Sinn in die Dinge zu bringen. Dies wird ausführlich an Plato, Aristoteles, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Comte, Marx und Engels gezeigt. Nicht Wissenschaft, sondern Liebe, Haß, Verlangen und Abscheu, nicht der Verstand, sondern der Wille haben z. B. die materialistischen Weltanschauungen der Sozialdemokraten aufgebracht. „In diesem Sinne ist also Glaube ein Element, ja das eigentliche Formprinzip jeder Philosophie“ (S. 330). Wir finden also bei Paulsen zwei Begriffe von Philosophie nebeneinander hergehen, einen engeren, nach welchem die Philosophie streng theoretische, beweisbare Wissenschaft ist, einen weiteren, nach welchem der Glaube an die in der Welt sich verwirklichende Vernunft und Herrschaft des Guten ihr

zu grunde liegt. Aber über das uns hier beschäftigende Problem, wie beides zusammengeht und mit welchem Recht die Philosophie es wagen darf, normative Bestimmungen über die Wirklichkeit zu treffen, erhalten wir keine Auskunft. Nur machen Paulsens eigene Ausführungen es deutlich, daß er in das Gebiet des Transzendenten sich nicht mit strengen Beweisen, sondern nur mit Vermutungen, Hypothesen und Wahrscheinlichkeitsgründen hinauswagt. An vielen Stellen wendet er selbst sich nicht an den logischen Verstand, sondern an das Gemüt und Empfindungsvermögen seiner Leser.

Windelband (in seinen „Präludien“, S. 26 ff., vgl. auch „Geschichte der Philosophie“, 2. Aufl., S. 548) will der Philosophie ausschließlich die Aufgabe zuweisen, allgemeingültige Normen aufzustellen über das, was gut, wahr und schön ist. Die theoretische Betrachtung der Welt wird den Einzelwissenschaften zugewiesen, die Philosophie dagegen sei eine beurteilende oder wertende Wissenschaft. Auf dieselbe Unterscheidung kommt auch, wie wir oben gezeigt haben, Rastan hinaus, wenn er die Philosophie rein praktisch als Lehre vom höchsten Gut bestimmt und das Band zwischen theoretischer Wissenschaft und praktischer Philosophie zerschneiden will. So sehr ich mich nun oben gegen die Einseitigkeiten z. B. von Herrmann und Lipsius in der Begriffsbestimmung des Wesens der Philosophie gewandt habe, daß sie gleichgültig gegen die höchsten Werte des Daseins nur die Kausalität der Natur und die äußere Struktur der geistigen Phänomene darzulegen habe, so sehr muß auf der anderen Seite betont werden, daß eine Philosophie, die ausschließlich wertende Wissenschaft sein wollte ohne jede theoretische Grundlegung, völlig in der Luft schweben würde. Die Konsequenz wäre dann, daß die Philosophie überhaupt nicht Wissenschaft ist. Der oben charakterisierte Abdicessche Standpunkt wäre dann die Folge: über das Transzendente gibt es nur subjektiv verschiedene Aussagen, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche Beweisbarkeit oder auch nur auf Allgemeingültigkeit machen können. Werturteile losgelöst von der Betrachtung der Tatsachen schweben in der Luft. Die wertende Beurteilung ist nur der Schlußstein einer Betrachtung, die die Tatsachen klar gelegt hat. Besonders

Wundt hat in seiner „Einleitung in die Philosophie“ S. 30—39 dargelegt, daß Werturteile und theoretische Urteile stets Hand in Hand gehen. Die Philosophie ist darum zugleich eine erklärende und wertende Wissenschaft.

Indessen zu einer wirklich wissenschaftlichen Begründung der Ansicht, daß die Philosophie erklärende und wertende Wissenschaft zugleich ist, gelangen wir nur, wenn wir auf die allgemeinere Frage zurückgehen: Wie verhält sich überhaupt im Menschen theoretische und praktische Vernunft, oder wenn wir beides auf die letzten Gegensätze zurückführen: Wie verhält sich das Denken zum Wollen? Darf man dem Wollen einen legitimen Einfluß auf die Bildung der Weltanschauung gestatten? Erst in der neuesten Zeit werden diese Fragen mit Energie in der Philosophie behandelt. Es stehen sich hier folgende Anschauungen gegenüber: James („Der Wille zum Glauben“) und Paulsen („Einleitung in die Philosophie“) führen aus, daß der Kern des Menschen nicht im Intellekt, sondern im Willen liege. Das habe schon Schopenhauer richtig erkannt. Folglich müssen wir auch unserem Willen einen Einfluß auf die Gestaltung unserer Weltanschauung einräumen. Der Kern unserer Willenswelt ist es nun, daß wir nach dem Guten streben. Folglich dürfen wir annehmen, daß auch über dieser unserer Welt die Macht des Guten herrscht, und daß diese weltbeherrschende Macht Gottes den Sieg des Guten uns garantiert. Auf der anderen Seite aber, z. B. von J. Bergmann („Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“ 1900; auch „Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik“, Bd. 107, S. 176 ff.) wird hervorgehoben: Das einzige Kriterium, etwas als wahr oder falsch gelten zu lassen, ist der Verstand. Es gibt zwar einen Einfluß des Gemütes auf den Verstand, aber schließlich ist doch der Verstand Richter über Wahr und Falsch. Wollten wir unseren Gemütsbedürfnissen oder Herzenswünschen einen unmittelbaren Einfluß auf die Gestaltung unserer Weltanschauung gestatten, so kämen wir dazu, das zu glauben, was wir wollen. Dem subjektiven Belieben des einzelnen ist dann Tür und Tor geöffnet. Wir kommen dann weder zu einer wissenschaftlichen Erforschung der Welt noch zu einer allgemeingültigen Wahrheit.

Hierzu gelangen wir nur, wenn der Verstand in seine alten Rechte wieder eingesetzt wird, über Wahr und Falsch zu urteilen. Und zwar ist wahr das, was mit seinem Gegenstand übereinstimmt, nicht was unseren Wünschen entspricht.

Meines Erachtens ist es ein Fehler, wenn man von vornherein Denken und Wollen als zwei koordinierte oder einander gegenüberstehende Mächte auffaßt. Geht man von einem solchen Jacobischen Dualismus aus, so muß das Wollen als ein in die Verstandeserwägungen sich eindrängendes fremdes Element betrachtet werden. Dann kann man den Einfluß der Willenswelt auf unsere Verstandesüberzeugungen sich nur etwa so vorstellen: Wir müßten unserem logischen Denken mißtrauen, als ob es uns in die Irre führte, und lieber dem Zwange des Denkens entgegen unseren Herzenswünschen folgen. So erscheint es z. B. bei Sabatier, wenn er den Determinismus für konsequent wissenschaftlich und doch nicht für richtig hält. Wenn man sich die Willenswelt als eine dem theoretischen Denken und logisch konsequenten Schließen entgegengesetzte vorstellt, so kann sich ihr Einfluß nur als trübender Einschlag in das Gebiet der theoretischen Vernunft geltend machen. Dann würde ich denen recht geben, die alle Werturteile und subjektiven Herzenswünsche aus der Wissenschaft verbannen wollen. Dann müßte in dieser die eisige Kühle des streng theoretischen, ohne Herzenswärme und innere Anteilnahme arbeitenden Forschers herrschen. Man könnte dann immerhin zugeben, daß im praktischen Leben das Gefühl in seine Rechte eingesetzt werden muß, während in der Wissenschaft die Kühle des Verstandes herrschen muß (vgl. auch Ricker, „Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie“ 1899, S. 13 ff.).

Ganz anders liegt die Sache, wenn man nicht von vornherein Verstandeswelt und Willenswelt in Gegensatz zueinander stellt. Verstand und Wille sind ja beides Teilfunktionen des einen lebendigen Ichs. Sollten da beide nach divergierenden Richtungen auseinandergehen? Oder ist nicht vielmehr der eine Wegleiter des anderen? Es läßt sich kein Willensakt denken, bei dem nicht ein vorgestelltes Ziel den Willen in Bewegung gesetzt hätte. Aber auch umgekehrt jede Vorstellung erregt irgendwie das Gefühl

des Menschen, indem sie Lust oder Unlust, Wohlgefallen oder Mißfallen auslöst und so die Reize zu Willensbewegungen enthält. Beide Mächte gehören so in ihren ersten Anfängen zusammen, aber auch in ihrer höchsten Vollendung. Jede wissenschaftliche Arbeit ist, wenn sie dem Ideal des vorurteilslosen Denkens entspricht, von einem heißen Verlangen nach der Wahrheit geleitet. Aber ebenso auch: den innersten Trieb des Gemüts nach Wahrheit kann ich nicht anders befriedigen, als wenn ich den Weg des Denkens beschreite. Verstand und Wille durchdringen sich somit gegenseitig. Rickert will (a. a. O., S. 17) eine noch engere Verbindung herstellen. Er fordert, „daß auf rein logischem Wege die tiefgehende Verwandtschaft des nach Wahrheit strebenden Denkens mit dem auf das Gute gerichteten Willen aufgezeigt wird, eine Verwandtschaft, die, wie Fichte es eingesehen hatte, darauf beruht, daß ein Wollen und Werten das innerste Wesen auch des nach wissenschaftlicher Überzeugung strebenden Denkens bildet.“ In dem Worte „Vernunft“ liegt diese höhere Aufgabe des Denkens mit eingeschlossen. Wir stellen das Wort „Vernunft“ nicht in Gegensatz zu dem Verstand; wir verstehen unter einer vernünftigen Weltanschauung eine solche, die mit den Mitteln des verständigen Denkens hergestellt zugleich die richtigen Strebeziele unseres Willens gibt und unser Gemüt zur Ruhe, zum Frieden gelangen läßt. Gerade wenn der Verstand seinen Weg des konsequenten Denkens unbeirrt verfolgt, erreicht er sein Ziel, die Wahrheit zu finden, welche den ganzen Menschen in die rechte Bahn bringt. Zu den Tatsachen, die der Verstand (oder die Vernunft) zu beachten hat, gehören nun auch alle Produkte der Willens- und Gefühlswelt, die Gefühle der Freude und des Schmerzes, die Erfahrungen des Gewissens und die Empfindungen des frommen Gemüts. Indem nun der Verstand diese Tatsachen zu erklären sucht, wird er notwendig sie in ihrem Recht oder Unrecht nachweisen. Hier setzt also die Aufgabe des Verstandes oder der Vernunft ein, die Rickert mit Recht ein Werten nennt. Es gibt somit einen legitimen Einfluß der Gemüts- und Willenswelt auf den Verstand, ohne daß durch diesen Einfluß der Verstand aus seiner korrekten Bahn gebracht wird. Die Welt

des praktischen Erlebens liefert dem Verstande Bausteine, die er zum Aufbau seiner Weltanschauung verwendet. Der Verstand leistet dabei die wichtige Arbeit, daß er die Produkte der Gefühls- und Willenswelt, die ethischen und religiösen Erfahrungen zu begreifen sucht. Und indem er sie wertet, leistet er zugleich der Gefühls- und Willenswelt den Dienst, daß er diese klärt und in die richtige Bahn weist.

Ober wir können auch den Lebensprozeß des Menschen als ein Suchen und Streben nach dem Höchsten auffassen. Zum Abschluß kommt dies Suchen nur dann, wenn der Mensch in Gott sein Höchstes findet. Nicht der Verstand allein ist es, der in diesem Lebensprozeß die treibende Rolle spielt. Ebenso sehr sucht der Wille ein Höchstes, dem er sich unterordnen darf, und das Gemüt sucht Harmonie und Frieden. Das wissenschaftliche Erkennen ist somit, in seinen höchsten Zielen betrachtet, ein Teilmoment eines ganzen Lebensprozesses, der in allen seinen Funktionen nach dem Höchsten strebt. Darum ist es falsch, dies Teilmoment von den dazu gehörigen anderen Funktionen zu isolieren oder gar in einen Gegensatz zu ihnen zu stellen. Der ganze Mensch strebt nach dem Höchsten, der Verstand (oder die Vernunft) weist diesen Weg und sein Ziel in seiner Normalität nach. Diese hohe Aufgabe weist der Philosophie z. B. Suchen zu. Alle Denksysteme betrachtet er nach dem Maßstabe, daß er zeigt, inwiefern sie den ganzen Menschen in seinem Streben nach dem Höchsten zum Ziele weisen. Er kommt in seiner Philosophie zu dem Schluß, daß weder die äußere Natur noch der menschliche Intellekt noch auch die gesamte weltliche Kultur dem Menschen die wahren Ziele seines Lebens zeigen, sondern allein die Welt des Jenseits, die sich in der Religion erschließt. Jedenfalls ist bei Suchen ebenso wie bei Fichte das Wollen und Werten die treibende Kraft seines theoretischen Denkens. Treffend sagt auch R. König („Gott. Warum wir bei ihm bleiben müssen“, S. 109 f.): Auch der Vernunftweg führt zu Gott, wenn er auch nicht der einzige ist. „Die Vernunft erzeugt nicht die Religiosität, sondern sucht die aus den Tiefen unseres Lebenswillens hervordwachsende zu begreifen, zu beleuchten, zu klären. Und das vermag

sie um so eher, als sie, auf der Leiter der Tatsachen und der sie ordnenden Gedanken Sprosse um Sprosse aufwärtsklimmend, zuletzt doch selber Herberge, Kraft und Ruhe auch nur da findet, wohin die andere auf drängendem Flügel heißen Sehnsens ihr längst vorangeeilt ist: bei Gott.“

Fassen wir die Philosophie in dieser hohen und idealen Vollendung auf — und ich glaube, wir werden ihr nur gerecht, wenn wir sie so auffassen — so ergibt sich für das Verhältnis von Philosophie und Religion folgendes:

1) Die Philosophie hat viele Fragen zu behandeln, die in keiner Beziehung zur Religion stehen. 2) Die Philosophie tritt in Konkurrenz zur Religion, weil die höchsten Fragen nach dem Woher und Wohin aller Dinge von ihr behandelt werden müssen. Diese können jedoch von der Philosophie nur richtig gelöst werden, wenn der Philosoph eine persönliche innere Stellung zur Religion gewinnt. Dies von der Philosophie zu verlangen, ist keine unbillige Zumutung, denn sämtliche Lebensgebiete erschließen sich nur dem, der die in ihnen notwendigen Erfahrungen macht. So kann es keine Widersprüche zwischen Philosophie und Religion geben, sondern wir dürfen der Lebensmacht und Überzeugungskraft der vollendeten Religion es zutrauen, daß sie alle die gewinnt, die im Erkennen wie im persönlichen Leben nach dem Höchsten, nach Wahrheit verlangen. Die Anzeichen mehren sich in neuerer Zeit immer stärker, daß auch die Philosophie die richtige Stellung zur Religion gewinnt. 3) Trotzdem unterscheiden sich Religion und Philosophie: Die Religion ist in erster Linie religiöses Leben, Empfinden, Wollen, erst in zweiter Linie religiöses Denken, Erkennen. Für die Philosophie steht das denkende Erkennen im Vordergrund, das religiöse Leben, Empfinden, die persönliche Wertschätzung des religiösen Gutes kommt für sie in Betracht als Mittel und Weg, unsere Erkenntnis zu erweitern. Somit ist die Philosophie das umfassendere Gebiet, weil sie den Gesamtumfang des menschlichen Erkennens zu umspannen sucht, die Religion ist inhaltlich das Reichere und Höhere, weil persönlich religiöses Leben mehr wert ist als alle Erkenntnis.



Was folgt hieraus für das Verhältnis von Theologie und Philosophie? Ich freue mich ganz dem beistimmen zu können, was Wobbermin in seinem Aufsatz „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft u. s. w.“ („Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1900, S. 375 ff.) auf Seite 406—411 ausgeführt hat. „Philosophie und (systematische) Theologie, beide in idealer Vollenbung gedacht, decken sich. Wenn und solange ihre Resultate teilweise auseinandergehen, so ist das darin begründet, daß einerseits die Philosophie den Motiven der absoluten Religion nicht hinreichend gerecht wird, daß andererseits die Theologie in der Herausstellung oder wissenschaftlichen Verarbeitung des in der christlichen Religion *implicito* beschlossenen allgemeingültigen Lehrgehalts Irrungen ausgesetzt ist“ (S. 411). Immerhin wird die Theologie einen anderen Ausgangspunkt haben als die Philosophie. Diese wird von den allgemeinen Tatsachen in der Natur und im geistigen Leben ausgehen und als Abschluß ihres Gebäudes die Tatsachen der Religion würdigen. Die systematische Theologie wird von den Tatsachen der religiösen Erfahrung ausgehen; sie wird zuerst apologetisch das Recht und die Bedeutung der allgemeinen religiösen und der spezifisch christlichen Erfahrung darlegen und sodann die in dieser Erfahrung beschlossene oder aus ihr folgende Weltanschauung ausführen.

---

## 2.

**Lukas und die johanneische Tradition.**

Von

Lic. Dr. Hellmuth Zimmermann.

Das schwierigste und noch am wenigsten gelöste Rätsel im Neuen Testament bietet noch immer das Johannesevangelium. Die moderne Kritik stellt eine Hypothese nach der anderen darüber auf; eine schnell fertige Hyperkritik betont ihr abschätziges Urteil — doch viele können sich nicht des Eindrucks erwehren, daß mindestens eine auf guter Quelle beruhende, relativ glaubwürdige Tradition im Johannesevangelium verwertet ist; daß es tatsächlich mit dem Bewußtsein augenzeugenschaftlicher Kenntnis unseren drei Synoptikern „ergänzend“ an die Seite gestellt ist.

Es kann nicht die Aufgabe einer kurzen Darlegung sein, nachzuweisen, wie wirklich das Johannesevangelium diese Absicht erfüllt und wie ihrerseits gerade auch die synoptische Tradition ergänzungsbedürftig ist <sup>1)</sup>, so daß nicht, wie man von anderer Seite zu urteilen vorzieht, im Markusevangelium die einzige und vollständige älteste Kunde über Jesu Lebenszeit uns überliefert ist. — Es soll etwas anderes hier in Kürze erörtert werden, dessen Klarlegung für die Lösung des johanneischen Problems von Vorteil sein mag.

Das ist: die auch sonst wohl bemerkte, aber noch oft nicht voll gewürdigte Tatsache, daß im Lukasevangelium eine Reihe von angegebenen oder vorausgesetzten Berichten über Matthäus und Markus hinaus mit denen des Johannesevangeliums übereinstimmen, ohne daß es meist möglich ist, anzunehmen, der vierte Evangelist basiere hier auf Lukas. Wir wollen dieselben nach

---

1) Vgl. darüber auch P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890, S. 52. 53.

der Folge, wie sie uns bei der Lektüre des Lukasevangeliums begegnen, untersuchen:

1) Im Johannesev. 1, 6—8; 15 und 29 ff. bekundet der Täufer eine genaue Bekanntschaft mit Jesu Messiasberuf, indem er direkt auf Jesus als den Stärkeren nach ihm hinweist. Wenn er auf den vorübergehenden Jesus zeigt und ruft: „siehe das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt“; „dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war eher denn ich“, so weiß er eben nach der Angabe des Evangelisten bestimmt, daß Jesus der erwartete Messias ist; — die Art und Weise tut dabei nichts zur Sache.

In völliger Übereinstimmung mit dieser Kenntnis des Täufers, ja gewissermaßen sie erklärend, ist der Bericht des Lukas, Kap. 1 und 2<sup>1)</sup>. Denn hiernach erfährt Elisabeth, die Mutter des Täufers, schon vor der Geburt Jesu die Kunde von dem verheißenen Messiasberuf des letzteren, und Zacharias, sein Vater, kann seinen Sohn insolge dessen als den verheißenen Vorläufer des Messias preisen: 1, 76 ff.: „Und du aber, Kindlein, wirst ein Prophet des Höchsten heißen, denn du wirst vor dem Angesicht des Herrn hergehen, seine Wege zu bereiten, zu geben Erkenntnis des Heils seinem Volke in der Vergebung ihrer Sünden, um des herzlichsten Erbarmens unseres Gottes willen“ u. s. w. Die natürliche Folge mußte davon sein, daß der Sohn des Zacharias und der Elisabeth von Anfang an für seinen Beruf als „Elias“ und Vorläufer des Messias erzogen wurde, daß er auch mit diesem seinem Beruf bekannt gemacht wurde und wußte, daß der Größere nach ihm schon lebte und der Sohn der Maria, der Verwandten (1, 36) seiner Mutter, war. Joh. 1, 33 *καὶ τὸ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* besagt dabei nichts weiter, als daß der Täufer diesen Sohn der Maria von Angesicht vorher nicht kannte, so daß er zu seiner Erkennung besonderen Fingerzeiges seitens Gottes bedurfte. Hierüber geht Matth. 3, 14—15 sogar noch hinaus; bei Markus ist dagegen nichts davon zu lesen, daß der Täufer Jesum als Messias

1) Daß demselben eine sehr alte und daher relativ glaubwürdige Tradition zu grunde liegt, haben wir in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1903, II, S. 247—290. darzulegen versucht.

kannte bei der Taufe; die Täuferfrage Luk. 7, 18 ff. = Matth. 11, 2 ff. ist als Zweifelsfrage begreiflich<sup>1)</sup>, demnach die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes in diesen Punkten vollständig.

2) Eine zweite Übereinstimmung mit dem Johannesevangelium bietet gleich die Vorgeschichte des Lukasevangeliums noch mit dem Bericht, daß „Jesus von Nazareth“ aus Bethlehäm gebürtig war. Der vierte Evangelist nennt mit Bezug auf dieselbe Tradition Kap. 4, 44 Judäa die *πατρίς* Jesu, und in 7, 42 vermag die dort gezeichnete Unbekanntheit der Gegner mit dieser Tatsache, durch die ihr eigener Einwand sie selber schlug und offenbar auch nach der Absicht des Evangelisten in den Augen des christlichen Lesers schlagen sollte, nichts über oder gegen die Kenntnis des Evangelisten auszusagen. Matthäus und Markus erwähnen bekanntlich nichts davon; die somit festzustellende Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes ist daher selbst hier, wo des Johannes Kenntnis auf des Lukas Bericht beruhen könnte, dennoch wichtig.

3) Die nächste Stelle, an der Lukas, wenn nicht gegen, so doch über die anderen beiden Synoptiker hinaus mit johanneischer Tradition übereinstimmt, ist Luk. 3, 3.

Man findet gewöhnlich den synoptischen Abschnitt, in den diese Stelle fällt, in Synoptiken, Kommentaren zc. zusammengefaßt unter der Überschrift: „Das Auftreten des Täufers“. Dabei ist aber übersehen, daß diese Überschrift nur für Lukas, keineswegs für Matthäus und Markus paßt.

Gewisse, gern die Historizität aller synoptischen Angaben bezweifelnde Kritiker vermögen allein auf Grund der diese Überschrift veranlassenden Betrachtung gegen die Historizität des synoptischen „Auftretens“ des Täufers das einzuwenden, daß unmöglich der Täufer in der „Wüste“, bezw. der einsamen steinigigen „Jordanau“ zur Bußtaufe gerufen haben kann: wer sollte ihn dort gehört haben?<sup>2)</sup>

1) Wenn Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, 90. 91 hier keine Andeutung findet, daß der Täufer in Gefangenschaft war oder Jesum gefannt habe, so bleibt es doch immer nur ein *argumentum e silentio*, welches seiner Hypothese keinen festen Grund geben konnte.

2) Vgl. Brandt, *Evangelische Geschichte*, S. 457 f. Anm.

Man wird aber folgendes bemerken müssen: Bei Markus und genau ebenso bei Matthäus bildet der Bericht vom Täufer nur die einleitende Angabe der Situation, in der Jesus, die Hauptperson der zu erzählenden Geschichte, erstmalig dem Leser vorgeführt werden sollte: die Situation, derzufolge **damals** der Täufer Johannes zu bezeichnen war als der von Jesajas geweissagte „Prediger in der Wüste“; denn als Jesus zu ihm kam, befand er sich gerade in der einsamen Jordanau unweit Jerusalem (Mark. 1, 5). Niemand kann hier vom ersten „Auftreten“ des Täufers mit Grund etwas herauslesen, vielmehr können dieser Situation schon verschiedene andere vorausgegangen sein, und nichts hindert, anzunehmen, was das natürlich Gegebene ist, daß des Täufers erstes „Auftreten“ in bewohnteren Gegenden stattgefunden habe und er erst, nachdem seine Tätigkeit genügend bekannt war und die Menge schon von weit und breit zu ihm zusammenströmte, sich ebenso, wie auch von Jesus so oft berichtet wird <sup>1)</sup>, in die einsamere Gegend zurückzog aus dem sehr einfachen Grunde, weil die römische Polizei mitten im Lande keine umfangreichen Volksansammlungen duldete.

So sehr ein derartig in medias res einführender Bericht dem ganzen Charakter der bei Matthäus und Markus durchgehenden Darstellung entspricht, so wenig konnte er dem Historiker Lukas genügen, der offenbar zusammenhängenden Geschichtsverlauf in seinem Werke bieten wollte.

Und so lesen wir denn bei ihm im Anschluß an 1, 80, wo er schon berichtete, daß Johannes in der Vorbereitung auf seinen Eliasberuf *ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμερᾶς ἀναδείξας αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*, 3, 2 ff., wie der in der Wüste lebende Johannes zur gekommenen Zeit den Auftrag Gottes zur Bußpredigt erhielt und alsbald die ganze Umgegend des Jordan zu dem Zweck bereiste; Luk. 3, 3: *καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν περιχώρον τοῦ Ἰορδάνου* ...

Dies Umherreisen ist es nun, welches ganz genau, aber ohne

1) Siehe Mark. 1, 35. 45<sup>b</sup>; 3, 7<sup>a</sup> u. a.

sonst eine Abhängigkeit von Lukas und dessen ja auch nur ganz nebensächlicher Bemerkung zu verraten, das Johannesevangelium berichtet; laut Joh. 1, 28 verweilt der Täufer einmal tausend bei „Bethanien jenseit des Jordans“, und Joh. 3, 23 ist er ein ander Mal „zu Anon nahe bei Salim“, einer wasserreichen Gegend, die nach Eusebius und Hieronymus nicht weit von der süblichen galiläischen Grenze zu suchen ist.

Die Übereinstimmung des Lukas mit Johannes in dieser Angabe, die er weder aus Matthäus noch Markus entnehmen konnte, ist unverkennbar.

4) Als durchaus zum johanneischen Bericht von Jesu schon vorgaliläischem Messiasruf in Subäa passend erscheint auch die Angabe des Lukas 4, 14<sup>b</sup>: Daß schon zu der Zeit, da Jesus sich nach Galiläa „zurückzog“, sein Ruf sich in die ganze Umgegend verbreitete: *καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ*. Auch dies konnte Lukas nicht aus Matthäus und Markus herauslesen, deren lückenhafte Darstellung niemand auf den Gedanken kommen läßt, Jesus habe schon vor seinem „Kommen“ nach Galiläa sich einen großen Ruf erworben.

Anderseits kann man wiederum auch nicht vom vierten Evangelisten annehmen, daß er von dieser fast nebensächlichen Bemerkung des Lukas her seinen ausführlichen Bericht von Jesu schon vorgaliläischem Messiasruf (Joh. 1, 29. 42. 46) habe. Es bleibt daher bloß übrig, vorläufig ohne weitere Erklärung die Tatsache der Übereinstimmung des Lukas mit Johannes zu konstatieren.

5) Eine weitere bezeichnende Übereinstimmung zwischen Lukas- und Johannesevangelium liefert die Beobachtung, daß nach Lukas Jesus nach Subäa „zurückkehrend“ nicht direkt nach Kapernaum wandert, sondern erst nach Nazareth 4, 16 und von dort 4, 31 nach Kapernaum „hinabkam“<sup>1)</sup>. Auch im Johannesevangelium ist Jesu Reisetweg der über Nazareth bezw. das diesem nahe be-

---

1) Daß 4, 23 in diesem Zusammenhange eine jedenfalls durch die anders erzählende Vorlage oder sonstwie verursachte Inkonsequenz ist, ist wohl kaum zu bestreiten.

nachbarte Kana Joh. 2, 1 nach Kapernaum „hinab“ Joh. 2, 12, ohne daß man es wagen könnte, bei der völligen Verschiedenheit des im übrigen Berichteten anzunehmen, daß der vierte Evangelist hier von Lukas abhängig sei. Die Übereinstimmung ist für Lukas um so bezeichnender, als zu ihren Gunsten bei ihm die sonst zu grunde gelegte und befolgte Anordnung, wie sie bei Markus und Matthäus erhalten ist, offenbar absichtlich umgeändert wurde. Bei Markus vermag kein Leser es anders zu verstehen, als daß Jesus von Judäa und seiner Taufe kommend direkt den Weg, der am See Genezareth entlang führte, nach Kapernaum ging, so daß meistens sogar das *παράγων παρά τὴν Θάλασσαν* Mark. 1, 16 von denjenigen, die das *οὐ μέντοι τάξει* des Papias bei Markus nicht zu würdigen vermögen, noch als ein Teil dieser Rückreise von Judäa angesehen wird<sup>1)</sup>.

Wenn Matth. 4, 13 von einer Umsiedelung Jesu aus Nazareth nach Kapernaum als Erfüllung eines Prophetenwortes berichtet, so geht das offenbar noch weit über das bei Lukas und Johannes Berichtete hinaus.

6) Für Luk. 4, 44 ist mit Zahn, Einleitung II, S. 373 und 389 f. als die „bestbezeugte und wegen ihrer Unerfindlichkeit als echt zu beurteilende Lesart“ anzunehmen: *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας*, das letztere „in dem weiteren Sinne, wonach es Galiläa einschließt“ (Zahn a. a. O., S. 390). Danach hätte also Lukas direkt gegen die Darstellung bei Matthäus und Markus von einer Predigtthätigkeit Jesu gewußt, die von Anfang an auch außerhalb Galiläas im übrigen jüdischen Lande, d. h. also auch in Judäa und Jerusalem stattfand: wieder in genauer Übereinstimmung mit dem auch hierin völlig selbständigen Johannesevangelium.

7) Daß die bei Luk. 5, 1—11 erzählte Geschichte der Abberufung der vier ersten Jünger Jesu von ihrem Fischergeschäft weg im ganzen wie in manchen Einzelheiten sehr an die Erzählung des Johannesevangeliums in Kap. 21 erinnert, ist allgemein anerkannt. Obwohl eine durchgehende Übereinstimmung nicht zu

1) Vgl. S. Holtmann, Handkommentar 1901, S. 15.

konstatieren ist, nötig die Ähnlichkeit dennoch dazu, anzunehmen, Lukas habe von jener besonderen Tradition doch so viel gehört, daß er zu ihren Gunsten die bis dahin durch Matthäus und Markus überlieferte Berufungsgeschichte umändern konnte.

8) Wenn in Luk. 5, 8 Simon ohne weiteres gleich mit dem Zunamen Petrus genannt wird, so muß man annehmen, wenn man dem Schriftsteller nicht Unachtsamkeit vorwerfen will, daß Lukas wußte, daß dieser Zuname dem Simon schon früher und vor dem hier mitgeteilten Zeitpunkt beigelegt worden ist. Das Johannesevangelium berichtet diese Namensbeilegung bezw. Zubenennung 1, 43 bei der Gelegenheit, als Simon seinen Bruder Andreas Jesus zuführte.

Dafür, daß Lukas nicht unachtsam den Beinamen an zu früher Stelle genannt hat, zeugt seine Parallele zu der Stelle, an der Markus die Zubenennung Simons durch Jesus berichtet: bei der Auswahl der Zwölf, meint Markus, habe Jesus dem Simon den Namen Petrus beigelegt: *Mark. 3, 16: και ἐπέθηκεν ὄνομα Σίμωνι Πέτρον*. Lukas schreibt in der Parallele bloß *ὃν και ὠνόμασεν Πέτρον*: offenbar damit bewußt die erste Beilegung des Zunamens für diese Stelle ablehnend. Matthäus sagt hier nur *ὁ λεγόμενος Πέτρος*, womit es offen gelassen ist, ob Simon schon vorher oder später diesen Zunamen erhalten hat. Matthäus scheint denn auch an späterer Stelle, 16, 18, gelegentlich des Bekenntnisses bei Cäsarea Philippi die Namensbeilegung durch Jesus anzunehmen.

Aus diesem Tatbestande erhellt jedenfalls deutlich, daß Lukas sich hier in bewußten Gegensatz gegen seine Vorgänger gesetzt hat, und in diesen Gegensatz kann ihn, soviel wir zu erkennen vermögen, nur die johanneische Tradition gedrängt haben.

9) In Luk. 6, 1 hat von jeher das *δευτεροπρώτω* nach *ἐν σαββάτῳ* Schwierigkeiten gemacht: schon einige Handschriften lassen es aus, und verschiedene Gelehrte halten es deshalb für unecht. Doch sicherlich ist unter der Voraussetzung der Unechtheit und nachträglichen Hinzufügung das *δευτεροπρῶτω* überhaupt nicht erklärbar, während die Auslassung desselben aus Gründen seiner Unverständlichkeit wohl begreiflich ist.



Das Verständnis muß demnach auf einem Gebiete zu suchen sein, welches späteren Abschreibern schon zu fern lag — also wohl auf dem Gebiet der später oft genug rätselhaft erscheinenden jüdischen Verhältnisse, die die Geschichte Jesu überall zur Grundlage hat.

Aus ihnen heraus hat nun ausführlich schon der russisch-jüdische Gelehrte Schwolson in seiner Schrift: „Das letzte Passahmahl Jesu“ (1893) eine treffende Erklärung beigebracht:

Danach hieß so der erste Sabbath nach dem Passahfeste, mit dem die erste Woche von den sieben nach dem Passahfeste bis Pfingsten schloß. Der Sabbath, der in das siebentägige Passahfest selbst fiel, hieß „großer Sabbath“, wie auch Joh. 19, 31 der Sabbath, an dem Jesus im Grabe lag, ausdrücklich genannt wird. Mit ihm begann die erste von den sieben Wochen zwischen Passah und Pfingsten, und für eine Zeit, die nicht die gesetzlichen sieben „Wochen“, sondern sieben „Sabbathe“ nach Passah bis Pfingsten zu zählen sich gewöhnt hatte, war er der sozusagen „allererste“, und der wirkliche erste von den sieben nach Passah nun „der zweite Erste“; sonst wäre man auf acht mit der Zählung gekommen.

War es nun an einem solchen ersten Sabbath nach Passah, an dem das bei Luk. 6, 1 ff. Mitgeteilte in Jesu öffentlicher Wirksamkeit sich zutrug<sup>1)</sup>, bezw. meinte Lukas, daß das dort Erzählte an einem ersten Sabbath nach Passah sich zugetragen habe, so ist ganz unleugbar klar: Lukas hat angenommen oder gewußt, daß Jesus in öffentlicher Wirksamkeit mehr als ein Passah, als sein Todespassah, erlebt, also länger als ein Jahr gewirkt hat.

Aus Matthäus und Markus konnte er diese Kenntnis so wenig schöpfen, wie die heutigen Leser es vermögen. Scheint doch nach deren Darstellung Jesus kaum ein Jahr gewirkt zu

1) Die Erklärung von Schwolson erscheint um so treffender, als man auch sonst wohl schon bemerkt hat, daß die Zeit, da die Ähren reif waren, jedenfalls eine Passahzeit gewesen sein muß, vgl. Ewald a. a. O. S. 52. Könnte Lukas also auf Grund gleicher Reflexion den Zusatz gemacht haben, so muß er sich dennoch auch auf Grund der Tatsache als dazu berechtigt gewußt haben, die er ja noch von Augenzeugen sich bestätigen lassen konnte.

haben, wie denn auch die moderne Kritik schon als unumstößliche Wahrheit proklamiert hat.

Für seine Anschauung hat Lukas auch hier wieder keine andere weitere Parallele im Neuen Testament, als das Johannesevangelium, laut dessen Bericht sogar abgesehen von Jesu Todespassah noch von mindestens zwei Passahfesten während der Zeit von Jesu öffentlicher Wirksamkeit die Rede ist: 2, 13 und 6, 4. Daß der vierte Evangelist diese seine Kenntnis nur auf Grund von des Lukas *δευτεροπρώτῳ* gewonnen haben sollte, wird niemand behaupten, folglich sind sie zwei selbständige und übereinstimmende Zeugen für diese Tatsache.

10) Eine ganz besonders auffällige Übereinstimmung zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium ist bei Luk. 6, 16 zu konstatieren. Lukas nennt bekanntlich hier den Jünger Jesu, den Matthäus und Markus *Θαδδαῖος* nennen, *Ἰούδας Ἰακώβου*, sowohl hier an der genauen Parallelstelle zu Matthäus und Markus als auch Apg. 1, 13. Man hat wohl nicht geirrt, wenn man annahm, daß Matthäus und Markus nur den Zunamen des Mannes bringen, den Lukas mit seinem eigentlichen Namen uns vorstellt. Unter genau diesem seinem eigentlichen Namen kennt ihn aber auch der vierte Evangelist, der 14, 22 von einem *Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης* spricht. Diese negative Bezeichnung sieht nicht so aus, als ob er eigens diese Kenntnis aus Lukas geschöpft habe, und so ist die Übereinstimmung zwischen Johannes und Lukas gegen Matthäus und Markus wieder sehr wichtig.

11) Laut Luk. 9, 52 befindet sich Jesus auf dem Durchzuge durch Samarien. Ein solcher wird bei Matthäus und Markus nicht erwähnt, wohl aber im Johannesevangelium Kap. 4, 4, so daß auch diese Übereinstimmung festgestellt werden kann, obwohl betreffs des Ereignisses bei dem Durchzuge und selbst der Richtung des Durchzuges bei beiden Evangelisten ganz verschiedene Berichte vorliegen. Wie auch sonst gerade im Lukasevangelium die Samariter in Gleichnissen und Ereignissen eine Hauptrolle spielen, ist bekannt.

12) Ebenso bekannt ist, daß nur bei Lukas und bei Johannes das Schwesternpaar Martha und Maria vor-

kommt<sup>1)</sup>: bei Luk. 10, 38—42; bei Joh. 11, 1 f. u. 12, 2 u. 3 ff. Der vierte Evangelist erklärt 11, 2 u. 12, 3 ff. das Weib, welches in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen laut Mark. 14, 3 ff. Jesus salbte, für die Maria, die laut Luk. 10, 39 Martha's Schwester war; ihr Heimatdorf, die *κώμη* des Luk. 10, 8, damit für Bethanien (Joh. 11, 1); und den Lazarus von Bethanien für den Bruder der beiden Schwestern (Joh. 11, 2). Wir sind nicht in der Lage zu beweisen, daß der vierte Evangelist bezw. die Tradition, die er wiedergibt, sich selbst diese Personalien frei erfindend zusammengestellt hat. Daß in Joh. 12, 3 die Worte *καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει* auf Grund von Luk. 10, 40 nachträglich in den Zusammenhang eingeschoben worden sind, ist wohl dadurch nahegelegt, daß dem ursprünglichen Zusammenhang zufolge auch bei Johannes, genau wie bei den Synoptikern, zwar wohl in Bethanien, doch nicht im Hause der drei Geschwister das Mahl, in dessen Verlauf Jesus von einem Weibe gesalbt wurde, stattgefunden hat: denn laut Joh. 12, 2 war Lazarus selbst „einer“ der Gäste. Demgemäß ist es sehr gut möglich, daß das salbende Weib Maria, die Schwester Martha's, war, die in das Haus Simons des Aussätzigen kam, und daß das Dorf, welches Lukas 10, 38 ungenannt läßt, eben Bethanien war, wo auch Simon der Aussätzige wohnte. Aus Lukas geht freilich beides nicht hervor<sup>2)</sup>.

13) Das Wort Jesu Luk. 13, 34: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln“ u. s. w. ist von den Gelehrten, die im Widerspruch zum Johannesevangelium nur ein einmaliges öffentliches Wirken Jesu in Jerusalem annehmen zu dürfen glauben, ohne die Echtheit dieses Herrenwortes bestreiten

1) Wenn man auf das bloße Vorkommen von Namen Gewicht legen will, käme auch „Lazarus“ in Betracht, welcher bei Lukas in der bekannten Parabel vorgeführt wird, während ein solcher bei Johannes als Gegenstand des Beweises für Jesu Lebens- und Auferstehungs kraft erscheint.

2) Von einem „Hereinfallen einer Reise nach Bethanien in die galiläisch-peräische Zeit“ (Ewald a. a. O. S. 52) hatte laut dieser Stelle offenbar Lukas kein Bewußtsein.

zu wollen, dahin gedeutet worden, daß Jesus mit „Jerusalem“ das Substantum, seine Volksgenossen im allgemeinen, angeredet habe, so daß das *πρωσις* keine mehrmalige Anwesenheit Jesu gerade in Jerusalem und Judäa voraussetzte. Daß aber diese Erklärung, so künstlich und willkürlich sie dem klaren Wortlaut gegenüber ist, niemand recht zu befriedigen vermag, ist klar. Das „Wort“ kann man ohne Willkür nicht anders verstehen als dahin, daß Jesus zu verschiedenen öfteren Malen die Einwohner von Jerusalem, der Hauptstadt des Landes, auf deren Urteil es daher besonders ankam, für sich zu gewinnen versucht hat. Daß die eigentlichen Jerusalemiten gemeint sind, zeigt auch B. 35<sup>b</sup>, wo nur sie es sein können, die Jesus nicht eher sehen sollen<sup>1)</sup> als zu der Zeit, wenn sie rufen würden: „Gefegnet, der da kommt im Namen des Herrn.“

Hat aber Jesus zu verschiedenen Malen versucht, die Kinder Jerusalems zu sammeln, so ist er verschiedene Male in Jerusalem gewesen, und nicht bloß das eine Mal kurz vor seinem Tode. Wenn wir schon oben bei Punkt 6 sahen, daß Lukas berichtete, Jesus habe von Anfang an in den Synagogen des ganzen jüdischen Landes gepredigt, wenn wir bei Punkt 9 sahen, daß das *δευτεροπρωτω* ein mehrmaliges Passah während Jesu öffentlichen Wirkens voraussetzt, so haben wir nun, dies zusammengesetzt mit dem Herrenwort Luk. 13, 34, die deutliche Tatsache in sozusagen dreifacher Bezeugung vor uns, daß Lukas genau ebenso wie der vierte Evangelist von einer mehrmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem gewußt hat. Die Übereinstimmung des Lukas mit Johannes in diesem gerade angefochtensten Punkte des historischen Lebens Jesu ist überaus wichtig.

14) Zur weiteren Erörterung bieten sich uns die Worte Luk. 22, 7. In den meisten Handschriften lauten sie *ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἣ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*; im Cod. D aber steht statt *τῶν ἀζύμων*: *τοῦ πάσχα*. Wenn man irgendwo der Lesart

1) Es ist offenbar vorausgesetzt, daß zur Zeit, als Jesus dies Wort sprach, die Jerusalemiten ihn zu „sehen“ wünschten, nachdem sie ihn vielleicht lange Zeit nicht gesehen hatten.

des Cod. D den Vorzug geben muß<sup>1)</sup>, so sicher hier: einen „Tag der ungesäuerten Brote“ gab es überhaupt nicht; es gab nur das „Fest der ungesäuerten Brote“, wie richtig Luk. 22, 1 steht, und dieses dauerte sieben Tage lang: vom 15. bis 21. Nisan. Dem Fest der ungesäuerten Brote ging der eigentliche Passahstag, als der 14. Nisan, unmittelbar voran, in dessen Verlauf die Opfer vorbereitet und gegen dessen Ende zu gesetzlich genau bestimmter Stunde „in der Abenddämmerung“ zu beginnendem 15. Nisan nach jüdischer Tageszählung, die Passahlämmer geschlachtet, gebraten und gegessen werden mußten. Ehwolson in seiner schon angeführten Schrift S. 34 ff. beweist dazu aus der rabbinischen und übrigen jüdischen Literatur, daß in dem Falle, „wenn der 14. auf einen Freitag fiel, wo das Passahlamm vor Eintritt des Sabbath's auch gebraten werden mußte“, nichts anderes übrig blieb, um den beginnenden Sabbath nicht zu entheiligen, „als: das Schlachten des Opferlammes auf den vorangehenden Tag, d. h. auf den Donnerstag den 13. zu verlegen. Das Verzehren des Passahlammes war Privatsache“ (Ehw. S. 43), und während die einen es am 13. bezw. zu beginnenden 14. verzehrten, um das Verbot, das zubereitete Passahlamm über Nacht liegen zu lassen (Exod. 12, 6; Ehw. S. 13 f.) nicht zu übertreten, aßen andere es erst am folgenden Abend, um wenigstens fürs Essen die gesetzlich bestimmte Stunde innezuhalten. Schon Ehwolson hat durch die Darlegung dieser jüdischen Sitte sowohl die Angabe Joh. 18, 28, nach der einige Juden an Jesu Todestage das Passahlamm noch nicht gegessen hatten, als auch den zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium dadurch hervorgerufenen Widerspruch, daß Jesus mit seinen Jüngern das Passahlamm schon am Abend vorher gegessen hatte, erklärt. Seine Jünger entsandt zur Vorbereitung des Passahmahles hat demnach Jesus im Laufe des 13. Nisan, dem Tage vor dem eigentlichen Passahstage; und es ist, da

1) Sie darum als die ältere und ursprüngliche anzunehmen, ist man nicht genötigt: sehr oft wird ja bei späterer Überarbeitung, eventuell noch durch den Verfasser selber (Blas), dies und jenes verbessert, und dann ist die „zweite Auflage“, das Sekundäre, das Bessere, die verbesserte.

wir Grund genug haben, anzunehmen, daß Lukas den wahren Sachverhalt gewußt hat, nur wahrscheinlich, daß er mit der Angabe ἡ λθεν ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχα statt ἐν τῇ ἡμέρᾳ, wie Matthäus und Markus an der Parallelstelle schreiben, absichtlich und ausdrücklich verhindern will, zu meinen, es sei am eigentlichen Passahstage gewesen. Unser deutsches einleitendes „es kam der Tag“ könnte es zweideutig unentschieden lassen, ob er nur erst im Kommen begriffen war, oder schon da war; der Grieche muß diesen Ausdruck bestimmter als ein „im-Anzuge-sein“ aufgefaßt haben, denn auch der sahidische Übersetzer übersetzt Luk. 22, 7 so, daß es lateinisch lautet: dies autem azymorum propinquus erat, quo oportebat mactare pascha; daß dies nicht etwa auf besonderen, den obigen ähnlichen Erwägungen beruhende, sondern ganz unreflektierte Übersetzung ist und sein soll, beweist das unzutreffende aus dem schlechteren Text herübergenommene und nicht forrigierte azymorum.

Enthält somit bei Lukas das ἡ λθεν die Angabe, daß die mitgeteilte Vorbereitung des Passahmahles an einem Tage stattfand, in dessen Verlauf erst der eigentliche Passahstag „kam“ und mit dessen Abenddämmerung jener erst eintrat, so ist auch hier für Lukas nicht nur nicht ein Widerspruch zum vierten Evangelisten wahrzunehmen, wie solcher zwischen Johannes und unserem jetzigen Text bei Matthäus und Markus tatsächlich zu konstatieren ist, sondern geradezu die größtmögliche Übereinstimmung. Denn nun ist schon bei Lukas genau wie im Johannes-evangelium als der Todestag Jesu der 14. Nisan angenommen und angegeben.

Bei der Tatsache, daß man aus den Angaben unseres Matthäus und Markus nur herauslesen zu können meint, daß Jesus am 15. Nisan gestorben ist<sup>1)</sup>, ist die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes auch hier wieder ganz besonders wichtig.

1) Der Radikaltrinitarier ein willkommenes Fund: zu konstatieren, daß „die synoptische Datierung des Todes Jesu geschichtlich unhaltbar“ sei, da Jesus natürlich nicht an „einem Morgen eines dem Sabbath gleich geachteten Festtages“ dem Prokurator ausgeliefert, nicht „an dem großen Festtage“ Gericht gehalten und die Verhaftung durch jüdische Diener, die am Sabbath nicht

15) Gleich im folgenden Verse Luk. 22, 8 begegnet uns das Jüngerpaar „Petrus und Johannes“. Die synoptischen Parallelen zu dieser Stelle bei Matthäus und Markus nennen keine Namen, Matthäus spricht von den Jüngern im allgemeinen, Markus von zwei Jüngern; es hat demnach Lukas auf Grund anderer Kenntnisnahme die beiden Namen angegeben.

Dabei erinnert man sich sogleich, daß auch in seiner Apostelgeschichte das Jüngerpaar „Petrus und Johannes“ häufig wiederkehrt: 3, 1. 11; 4, 13; 8, 14, und gewiß wird es daher auch nicht zufällig sein, daß in Luk. 9, 28 statt der bei Matthäus und Markus gebotenen Reihenfolge der drei Namen: „Petrus, Jakobus, Johannes“ die lukianische Parallele „Petrus und Johannes und Jakobus“ lautet.

Man hat diese Zusammenstellung zu den spezifisch-lukanischen Formeln gerechnet und ihr demgemäß den historischen Wert völlig abgesprochen. Doch nun beachte man, daß Petrus und Johannes auch im vierten Evangelium als ein eng zusammengehöriges Jüngerpaar erscheinen und zwar so wenig formelhaft, daß man es schwerlich auf lukanischen Einfluß wird zurückführen können.

Im Johannesevangelium wird nämlich Kap. 20, V. 1 ff. erzählt, wie Maria Magdalena in frühester Morgenstunde nach Feststellung des abgerückten Steines sofort zu Petrus und dem „anderen Jünger, den Jesus lieb hatte“, bekanntlich Johannes, eilt, denen ihre Entdeckung mitzuteilen, wie diese alsbald gemeinsam zum Grabe laufen, das leere Grab feststellen und dann zusammen wieder πρὸς αὐτοὺς, also nach Hause gehen. Hier ist keine formelhafte Zusammenstellung von „Petrus und Johannes“ geboten, sondern direkt vorausgesetzt, daß diese beiden Jünger sogar zusammen wohnten, so daß sie auch in jener ganz frühen Morgenstunde schon zusammen und noch ohne die anderen Jünger anzutreffen waren.

Somit dürfte auch diese Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes einer besonderen Wichtigkeit nicht entbehren.

Waffen tragen durften, erfolgt sein kann (vgl. Brandt, Evangelische Geschichte, S. 285 ff., besonders S. 303).

16) Wer Luk. 22, 27 b liest: *ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς διακονῶν*, Worte Jesu, welche Lukas in dem hiermit in der Formulierung über die beiden anderen Synoptiker hinausgehenden Bericht vom Abendmahl mitteilt, wird sich sofort des johanneischen Berichtes Kap. 13, 1 ff. erinnern, der erzählt, wie Jesus seinen Jüngern die Füße wusch als letztes Zeichen seiner dienenden Liebe „bis zum Ende“.

Gewiß ist zuzugeben, daß der johanneische Bericht eine gute Illustration zu dem von Lukas überlieferten Herrenwort ist; dennoch anzunehmen, wie Strauß, Baur u. a. wollen, daß diese Illustration allein auf Grund dieses Herrenwortes Luk. 22, 27 b erfunden sei, ist mehr als willkürlich. Denn wie das Wort: „ich bin unter euch wie ein Dienender“ jemanden veranlassen sollte, gerade die Fußwaschungsjene zu erfinden, bedürfte doch wohl dann noch näherer Erklärung. Eine solche ist aber offenbar schwerer zu erbringen als für die Annahme, daß auf die lukanische Formulierung des Herrenwortes die johanneische Tradition von der Fußwaschung von Einfluß gewesen ist, zumal es auch in der Stellung bewußt abweichend von Matthäus und Markus gerade in die Zeit des letzten Mahles Jesu von Lukas gesetzt ist, in der nach Johannes die Fußwaschung geschah<sup>1)</sup>.

Wenigstens das eine kann wohl nicht bestritten werden, daß offenbar beide, Lukas und Johannes, wieder in genauer Übereinstimmung, den Gedanken des christlichen Liebesmahles, der Agapen, als schon beim letzten Passahmahl Jesu zum Ausdruck gekommen, berichten.

17) Eine Übereinstimmung zwischen beiden Evangelisten findet sich sogar betreffs des Ohres, welches dem Knecht des Hohenpriesters bei Jesu Gefangennahme abgeschlagen wurde: beide nennen das „rechte“ Ohr, Luk. 22, 50 und Joh. 18, 10,

1) Auch hierauf hat schon P. Ewald a. a. O. S. 54 ff. aufmerksam gemacht, der außerdem noch in der „Rede vom Schwert“ Luk. 22, 35 f. den „Nachklang des von Johannes berichteten Tatbestandes“ (S. 55) findet, wie er denn auch hier wie schon bei Luk. 10, 21 „frappierende formale Gleichartigkeit mit johanneischer Redeweise“ nachweist, der zuliebe „Lukas aus seiner gewöhnlichen in die johanneische Form“ sogar übergegangen sei (S. 56).



während Matth. 26, 51 und Mark. 14, 47 das Ohr unbestimmt lassen.

18) Ein weiteres recht auffallendes Zusammentreffen des Lukas mit Johannes über die Angaben bei Matthäus und Markus hinaus ist auch hinsichtlich des Verhaltens des Pilatus festzustellen.

Bei beiden verhält sich nämlich Pilatus völlig abweisend der Forderung der Juden gegenüber, Jesum zu kreuzigen: gleich Luk. 23, 4 sagt Pilatus: „ich finde keine Schuld an ihm“; er sendet ihn zu Herodes in der Hoffnung, so des Urteils überhoben zu werden 23, 7; und als Jesus von Herodes zurückkommt, bezeugt er wieder, V. 14: „ich fand keine Schuld an dem Menschen“ und (V. 15<sup>a</sup>): „auch Herodes nicht“. Laut V. 15<sup>b</sup> erklärt er: „er hat nichts Todeswürdiges verbrochen“ und V. 20 heißt es direkt: Pilatus wollte Jesum loslassen. V. 22 erklärt er noch zum dritten Mal: „was hat er Böses getan? ich fand nichts Todeswürdiges an ihm, ich werde ihn stäupen<sup>1)</sup> und loslassen.“ Erst hiernach, als die Kläger immer lauter ihn überschreien, überläßt er Jesum ihrem Willen, und sie (Luk. 23, 26), nicht römische Soldaten, wie nach Matth. (27, 27) und Mark. (15, 16), führen Jesum ab.

Ebenso oft verweigert Pilatus nach dem Bericht des Johannesevangeliums Jesu Verurteilung: als Pilatus hört, daß jüdische Gesetzesstreitigkeit vorliege, will er erst gar nichts mit der Sache zu tun haben und die Bestrafung den Juden allein überlassen (18, 31), wie es möglich war, solange es sich nicht um die Todesstrafe handelte. Ein todeswürdiger Verbrecher erscheint ihm Jesus also von Anfang an nicht. Als aber Jesu Tod gefordert wird, unterzieht er den Beklagten einer längeren Unterredung, deren Resultat ist V. 38 f. „ich finde keine Schuld an

1) Bei Joh. 19, 1 wird das tatsächlich noch vor der Entscheidung ausgeführt, so daß die Übereinstimmung nicht in dem Vorschlag beruht, wie B. Weiß meint („Einleitung“, § 48, 3). Doch gehört immerhin auch die Erwähnung der Stäupung schon während der Verhandlung zu den übereinstimmenden Zügen, während bei Matthäus und Markus die Geißelung erst nach der Verurteilung stattfindet (Mark. 15, 16; Matth. 27, 26).

ihm, ich will ihn euch frei lassen.“ Das wiederholt er 19, 4 und 6. Nach nochmaliger Unterredung will er Jesum endgültig freilassen, — da veranlaßt ihn aber der Hinweis der Juden auf den Zorn des Kaisers, Jesum zu verurteilen, und er übergibt ihn 19, 16 den Juden zur Kreuzigung.

So wenig ein wirklicher Parallelismus zwischen Johannes und Lukas wahrzunehmen ist, der verraten könnte, daß Johannes einfach dem Lukas gefolgt ist, so ist die große Ähnlichkeit beider doch in dem schon genannten Grundgedanken nicht zu verkennen und um so auffallender, wenn man ihnen die Berichte bei Markus und Matthäus gegenüberstellt.

Nach Markus ebenso wie nach Matthäus wundert sich Pilatus anfangs darüber, daß Jesus auf seine Fragen keine Antwort gibt (Mark. 15, 5; Matth. 27, 14), er kann insolgedessen gar kein Urteil über ihn gewinnen und fragt die Juden, offenbar um die Sache los zu sein, ob sie wollten, daß er ihn als OSTERGEFANGENEN freilassen solle (Mark. 15, 9; Matth. 27, 21), was natürlich mit Nein beantwortet wird. Daraus erkennt Pilatus, daß es sich hier um den Neid der Hohenpriester handle, und fragt, was er mit Jesus tun solle (Mark. 15, 12; Matth. 27, 27). Die Antwort, ihn zu kreuzigen, veranlaßt ihn dann zwar noch zu der Frage: was hat er denn Böses getan? (Mark. 15, 14; Matth. 27, 23), worauf wieder nur der Ruf: „Kreuzige, kreuzige ihn“ erschallt, und da will er dem Volke zu Gefallen sein, Barrabas loslassen (Mark. 15, 15; Matth. 27, 24), und übergibt Jesum den Soldaten zur Kreuzigung (Mark. 15, 16; Matth. 27, 27). Bei Matthäus kommt hierzu nur noch die durch einen Traum veranlaßte Warnung der Gattin des Pilatus (Matth. 27, 19), die zur Folge hat, daß Pilatus, während er Jesum verurteilt, das Händewaschen zum Zeichen seiner Nichtbeteiligung an dem Verbrechen vornimmt und den Juden die ganze Verantwortung allein aufladet. Dieser Zug nähert sich somit schon ziemlich der Darstellung bei Lukas und Johannes, deren Übereinstimmung aber trotzdem noch als eine in ihrer Besonderheit wichtige anffällt.

19) Der allerdings nicht in Cod. D mitüberlieferte, aber darum kaum mit Grund für nachlufanisch zu erklärende Vers

Luk. 24, 12 berichtet, daß Petrus zum Grabe lief und die Auferstehung selber dort feststellte. Der Bericht des Johannesevangeliums, laut dem (Joh. 20, 4) Petrus und Johannes sozusagen einen Wettlauf zum leeren Grabe veranstalteten, ist schon bei Punkt 15 zur Sprache gekommen. Daß er auf Grund dieser Lukasstelle hergestellt sei, wäre rein willkürliche und ganz unmotivierte Behauptung, da Lukas hier von Wettlauf und Johannes nichts erwähnt.

Wenn wegen der spezifisch lukianischen Sprache, die gleich das *ἀναστάς* zum Verbum finitum, welches so bei Lukas im Evangelium 17 mal, in der Apostelgeschichte 19 mal und sonst im ganzen Neuen Testament nur noch 2 mal bei Markus vorkommt, ebenso wie das *τὸ γεγονός* (vgl. Luk. 8, 34. 35. 56; Apg. 4, 21; 5, 7; 13, 12) verrät, der Vers für echt lukianisch gehalten wird, so muß zugegeben werden, daß hier wieder eine auffällige, wenn auch nicht vollständige Übereinstimmung des Lukas mit Johannes vorliegt.

20) Wir kommen zu den beiden letzten Punkten, die, soviel ich sehe, hier aufzustellen sind:

Man hat die „leibhaftige Greifbarkeit“ des Auferstandenen im Johannesevangelium über die Darstellung der Synoptiker hinausgehend gefunden: Thomas vermag seine Hand auf Jesu Seite zu legen und mit seinen Fingern Jesu Nägelmale zu fühlen: Joh. 20, 27.

Wenngleich gerade diese Geschichte nicht auch von Lukas erzählt wird, so wird doch die „leibhaftige Greifbarkeit“ des Auferstandenen von ihm durchaus genau ebenso vorgestellt und vorausgesetzt, wie bei Johannes. Denn bei Luk. 24, 39 heißt es ausdrücklich aus des Auferstandenen Munde: „Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin; betastet mich und sehet! denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr mich haben seht“; und laut B. 43 ist er sogar vor ihnen Fisch und Honig, den sie ihm auf seinen Wunsch vorsezen.

Durch die verschlossene Tür plötzlich in ihre Mitte trat aber Jesus trotz dieser „leibhaftigen Greifbarkeit“ auch genau ebenso nach Joh. 20, 19, wie bei Luk. 24, 36. Die Übereinstimmung ist also hier eine vollständige.

Eine Abweichung von Matthäus und Markus läßt sich hier, wie so oft, nur auf dem Grunde des *argumentum e silentio* feststellen; denn Markus hat größter Wahrscheinlichkeit nach niemals eine Geschichte des Auferstandenen seinem Evangelium als Schluß angefügt, weshalb in späterer Zeit sich in verschiedenen Gegenden verschiedene diesbezügliche sekundäre Anhänge zu ihm fanden (vgl. Zahn, Einltg. II, S. 227 ff., 239, u. „Th. St. u. Kr.“ 1901 III, S. 448), und Matthäus schließt bekanntlich sofort an den Bericht von der Auferstehung den von der Himmelfahrt, zu welcher Abkürzung ihn seine Buchrolle genötigt haben könnte.

21) Eine ganz auffallende und zuerst sehr frappierende Differenz bei der Geschichte des Auferstandenen zwischen Matthäus und Markus einerseits und Lukas und Johannes andererseits begegnet uns aber anlässlich des letzten hier zu besprechenden Punktes, in dem Lukas und Johannes noch wieder genau zusammentreffen: das ist die betreffs des Ortes der Erscheinungen des Auferstandenen.

Lukas und Johannes teilen in übereinstimmender Weise mit, daß Jesus seinen Jüngern in **Jerusalem** erschienen ist und die Jünger an nichts weniger gedacht haben als an eine sofortige „Flucht nach Galiläa“.

Die letztere ist es aber, die man für gewöhnlich aus unserem Matthäus und Markus herausliest, da nach Matthäus sogar die Himmelfahrt auf „dem“ Berge Galiläas stattfand (Matth. 28, 16).

Es ist hier nicht der Ort, diese Differenz aufzulösen, wie es schon zu gunsten der Tradition bei Lukas und Johannes in dem Aufsatz der „Th. St. u. Kr.“ 1901 III, S. 445 ff. versucht wurde.

Je größer sie ist, um so wichtiger die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes, die in ihrer hier ganz offenbaren Unabhängigkeit voneinander — jeder von ihnen hätte ja ebenso gut die Tradition bei Matthäus und Markus vorziehen können! — zwei selbständige Zeugen für das von ihnen Überlieferte bilden.

Dies ist auch das kurze Resultat unserer ganzen Untersuchung, auf die wir nun noch einmal einen Blick zurückwerfen:

Die 21 angegebenen Übereinstimmungen haben, wenn nicht jede einzelne, so doch alle in ihrer Gesamtheit eine Beweiskraft, die nicht so leicht zu erschüttern sein wird. Von den 21 sind mindestens 11: Punkt 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 13. 14. 15 und 19, bei denen es ganz bestimmt ausgeschlossen ist, daß die Darstellung oder Angabe des vierten Evangelisten durch die entsprechende lukanische, sich meistens auf Andeutungen beschränkende, beeinflusst sein könnte. Bei diesen bleibt vielmehr bestimmt nichts anderes übrig, als zuzugeben, daß es Lukas ist, der sich hier mit einer von Matthäus und Markus abweichenden oder jene ergänzenden Tradition bekannt zeigt, die wir im vierten Evangelium wiederfinden.

Daß dies eine geschichtliche Unmöglichkeit ist, wird niemand behaupten wollen, werden nicht einmal jene Gelehrten zu behaupten brauchen, die die ganze johanneische Tradition nur als späte, auf Grund der Synoptiker erfundene Dichtung zu verstehen vermögen. Daß dies aber noch weniger eine geschichtliche Unmöglichkeit ist für den, der die johanneische Tradition als eine glaubhafte augenzeugenschaftliche zu würdigen weiß, ist ohne weiteres einleuchtend: Der schon von Resch erkannte „Historiograph des Neuen Testaments“ konnte unmöglich an einer Quelle vorübergehen, die wie keine andere die so oft rätselhafte synoptische Tradition in vieler Beziehung ergänzte, und die nicht plötzlich mit einem Mal aus der Erde gewachsen sein kann, sondern auch schon vor ihrer schriftlichen Fixierung im Johannesevangelium irgendwo zu erfahren gewesen sein wird.

Daß Lukas dieselbe für historisch genug gefunden hat, um sie zur Ergänzung der sonst von ihm allein befolgten synoptischen Tradition zu verwenden, daß er sie offenbar mit zu dem rechnet, was die ältesten „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Luk. 1, 2) überliefert hatten, muß ein gewichtiges Zeugnis für ihre (relative) Glaubwürdigkeit sein, auf die hier näher einzugehen nicht der Ort ist.

## 3.

## Die Predigten des Tertullian und Cyprian.

Von

J. A. Auaake, Pastor in Falkenberg bei Dommitzsch.

Im allgemeinen wird angenommen, daß wir von Tertullian und Cyprian keine Predigten, sondern nur Abhandlungen besitzen. Da ihre Schriften meist nur vom kirchen- und dogmengeschichtlichen Standpunkte aus durchforscht wurden, so ist die Frage nach ihrer homiletischen Bedeutung nicht näher erörtert worden; doch finden sich Andeutungen des homiletischen Wertes und Wesens schon früher. Urbanus Hegius nennt in seinem *Judicium de Cypriani libello, quem de elemosyna inscripsit* (opp. lat. II, fol. 43), diese Schrift einen Sermon, worin Cyprian keine dogmatische Abhandlung biete, sondern eine Ermahnung, „*quare orationis instar omnia congerit.*“ Mosheim sagt in seiner „Anweisung erbaulich zu predigen“ (1771, S. 44): Cyprian unterwies das Volk nicht nach der gemeinen Art, sondern nach den Regeln der Redekunst. Lenz („Gesch. d. Homiletik“ I, 145) und Th. Harnack („Prakt. Theol.“ II, 60) erkennen an, daß die Abhandlungen Cyprians nach Charakter, Inhalt und Form von Homilien wenig unterschieden sind. A. Harnack („Texte und Untersuchungen“ 1889, S. 45) hat die pseudocyprianische Schrift *de aleatoribus* als einen homiletischen Traktat bezeichnet. Ob demselben eine wirklich gehaltene Rede zu grunde liegt, erscheint ihm als eine Frage von untergeordneter Bedeutung; es könne nicht sicher ausgemacht werden, sei aber nicht unwahrscheinlich. Mit dieser Schrift *de aleatoribus* haben aber einige Schriften Tertullians und Cyprians eine gewisse Ähnlichkeit in der ganzen Anlage, der Behandlung des Stoffes und dem Redeton.

Noelbecken ist dem Sachverhalt am nächsten gekommen, wenn er in seinem Aufsatz über „Antus-Stätten und Neben der Tertullianischen Tage“ („Zeitsch. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben“ 1885, S. 208) behauptet, daß auch Schriften des Tertullianus Kennzeichen des Vortrags aufweisen und von ihm ursprünglich im Gemeindehause gesprochen seien. Als Beweis dafür werden freilich nur die Anreden aufgeführt, und auf den homiletischen Wert der Schriften geht er gar nicht ein.

Bei Tertullian ist die Untersuchung, ob seine Traktate wirkliche Predigten sind, schwieriger, und daher beginne ich mit Eyprian. Bei diesem handelt es sich um die Schriften: *de habitu virginum*, *de unitate ecclesiae*, *de lapsis*, *de oratione dominica*, *de mortalitate*, *de opere et eleemosynis*, *de bono patientiae*, *de zelo et livore*.

Von allen diesen Schriften ist zunächst dies zu sagen, daß sich in ihnen nicht der geringste Anhalt findet, um sie für Abhandlungen zu erklären; es sind durchaus Reden, und zwar christliche Reden. Es sind auch keine Panegyrici, die etwa für bloße Leser verfaßt sein könnten, um mit dem eleganten Stile zu glänzen; sondern es sind wirkliche Reden, die auf einen konkreten, praktischen Zweck innerhalb der Gemeinde ausgehen, und die nur als wirklich gehaltene sich natürlich und ungezwungen erklären lassen. Und dafür, daß dies Predigten sind, spricht auch ein äußerlicher Umstand, nämlich die ungefähr gleiche Länge dieser Schriften, welche auf ein gewisses Zeitmaß Rücksicht zu nehmen scheint.

Ferner ist allen diesen Reden dies gemeinsam, daß die direkte Anrede: *fratres dilectissimi* oder *carissimi*, von Eyprian un-  
gemein häufig gebraucht wird; in *de habitu virginum* redet er natürlich die Jungfrauen an. Endlich redet er so oft und rasch wechselnd in der ersten oder zweiten Person, bald ich und wir, bald du und ihr gebrauchend, wie dies nur in einer wirklichen Gemeindepredigt sich natürlich einstellt, wo man sich Auge in Auge sieht.

Ich gehe nun zu den einzelnen Schriften über, indem ich die Kapitel nach der Ausgabe von Goldhorn angebe.

### 1. De habitu virginum.

Die Rede de habitu virginum könnte auch de disciplina betitelt werden, wie denn auch Rabanus Maurus opp. 6. 73 G. hieraus einen Abschnitt unter dem Titel de disciplina abgeschrieben hat. Cyprian geht gerne in medias res; er beginnt de zelo et livore mit den Worten: Zelare, quod bonum videas, und de bono patientiae beginnt er: De patientia locuturus. Dem entsprechend könnte man nach dem Anfang: Disciplina custos spei diese Schrift de habitu besser de disciplina betiteln, denn sie handelt nicht bloß vom Verhalten der Jungfrauen. Desgleichen hieße die Schrift de lapsis richtiger de pace nach dem Inhalt und Anfang der Rede.

Den Eingang der Rede de habitu virginum bildet eine Lobpreisung der Zucht in der rhetorischen Form der amplificatio, wie wir diese Art auch in späteren Zeiten, besonders bei Augustin häufig wiederfinden. Nachdem Cyprian von der Zucht im allgemeinen geredet hat, schließt er diesen ersten Abschnitt (Kap. 2) mit den Worten: „Und zwar sollen dies Männer wie Weiber, Knaben wie Mädchen, jedes Geschlecht und jedes Alter beobachten.“ Dann fährt er fort (Kap. 3): Nunc nobis ad virgines sermo est, worauf wiederum eine Verherrlichung des Jungfrauenstandes in der Form der amplificatio folgt. Und an die Jungfrauen wendet er sich mit väterlicher Ermahnung, wie sie einem Prediger wohl ansteht: Ad has loquimur, has adhortamur affectione potius quam potestate. Hiermit hat Cyprian selber dies als eine Ansprache an die Jungfrauen insbesondere bezeichnet. Und zwar müssen es die ihm persönlich bekannten Jungfrauen seiner Gemeinde sein, weil er fremden gegenüber nicht von Zuneigung und zärtlicher Liebe reden könnte.

Solche Predigten oder Ansprachen an die Jungfrauen sind wohl nicht ungewöhnlich gewesen, denn auch Tertullian hat zwei solche Reden gehalten (de cultu seminarum), worin er sich an die Dienerinnen Gottes und seine Mitschwester wendet; und an ihn lehnt Cyprian sich an. Auch später finden wir dergleichen; wie denn einer der pseudoaugustinischen Sermonen beginnt: Ad vos mihi sermo, o iuvenes!



Mit richtigem homiletischem Takte hat Cyprian dabei seine Rede an die Jungfrauen so gehalten, daß sie auch für die übrige Gemeinde lehrreich und fruchtbar war. Dies ist für unsere gegenwärtige Predigt beachtenswert. Einerseits muß man bestimmte Personen und bestimmte Stufen des Glaubenslebens der Hörer im Auge haben, wenn man wahrheitsgemäß, lebendig und konkret reden will; anderseits muß man das, was man den einzelnen sagt, auf jene allgemein gültigen Wahrheiten zurückführen, vor denen sich alle zu beugen haben. Nur zu oft aber richtet sich die Predigt sozusagen an den Durchschnittskristen, wie er gerade dem Pastor nach dem Bilde seiner Gemeinde vorschwebt, während doch vielleicht nicht ein einziger Hörer dieser Durchschnittskrist ist, sondern jeder auf einer bestimmten Stufe des christlichen oder auch unchristlichen Lebens steht.

In Kap. 7 heißt es: *Scriptum est et legitur et auditur et in exemplum nostri ecclesiae ore celebratur: Qui dicit etc.* (1 Joh. 2, 6); welche Hinweis auf die Liturgie nur dann recht passend sind, wenn diese Worte auch im Gemeindegottesdienst gesprochen wurden.

Der seelsorgerische, Seelen beratende Zweck dieser Predigt wird ausdrücklich hervorgehoben Kap. 17: *Virgines certe, quibus hic sermo nunc consulit*, wobei das *nunc* eben auch auf eine bestimmte Stunde verweist, was bei einer Abhandlung sinnlos wäre. Die seelsorgerische Seite ist bei Cyprian getragen von väterlicher Liebe Kap. 21: *Audite itaque me, virgines, ut parentem, . . . monentem, . . . consulentem.* So tritt uns in der abendländischen Kirche viel mehr als in der morgenländischen der auf das Praktische und Pädagogische gerichtete Sinn entgegen, ein Erbteil des alten römischen Geistes, der in den großen Päpsten seine letzten Träger gefunden.

Der lebhafteste Charakter einer wirklichen Rede tritt an mehreren Stellen deutlich hervor, z. B. Kap. 22: *Servate, virgines, servate, quod esse coepistis, servate, quod eritis.* Am Schlusse werden die Jungfrauen noch einmal ermahnt, sowohl die älteren wie die jüngeren, und dann wird beiden Teilen gesagt: *Hortamentis vos mutuis excitato.* Solche Ermahnung scheint nur da

natürlich, wo man beide Teile vor Augen hat. Endlich enthält der letzte Satz: *Tantum momentote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari*, eine ganz ähnliche Bitte, wie sie Tertullian in seiner Homilie *de baptismo* am Schlusse ausspricht: *Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis*. Vielleicht war es damals Sitte, sich mit solcher Bescheidenheitsformel der Fürbitte der Gemeinde zu empfehlen und sich damit von ihr zu verabschieden.

## 2. De unitate ecclesiae.

Die berühmte Schrift *de unitate ecclesiae* hat im Grunde gar keine dogmatische Tendenz, sondern sie ist eine aus praktischen Rücksichten hervorgegangene Ermahnungsrede, welche das Gefühl der Zugehörigkeit zu der einen katholischen Kirche bei den Gemeindegliedern stärken will, weil dieses Gemeinschaftsgefühl durch die entstandenen Spaltungen gelitten hatte und die Gefahr des Subjektivismus zunahm. — Die mehrfache Anrede *fratres dilectissimi* zeigt den Redecharakter besonders durch die Verbindung, in der sie gebraucht wird: Kap. 3: *Cavenda sunt autem, fratres dilectissimi*, — — *Hoc eo fit, fratres dilectissimi*, — — Kap. 16: *Malum hoc, fidelissimi fratres, iam pridem coeperat; sed nunc crevit*, — Kap. 17: *Non tamen nos moveat. . . Vitae quaeso vos, fratres, . . .* Kap. 23: *Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, . . .* Kap. 27: *Excitemus nos, quantum possumus, dilectissimi fratres*, und der ganze darauf folgende rednerische Schluß. Dazu kommen die mannigfachen Ermahnungen, die gar nicht für eine Abhandlung passen, und der lebhaft affektvolle Stil, wie er z. B. im 5. und 6. Kapitel hervortritt. Die berühmte Stelle Kap. 6: *Alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem*; mit der Steigerung, dem Aynbeton, dem Parallelismus und Reim ist offenbar auf die Ohren von Zuhörern berechnet, denn die Beweiskraft dieser biblischen Vergleichung Gottes und der Kirche ist nur schwach. Überhaupt sind die Beweise des Eyprian manchmal recht schwach, aber durch den gefälligen Ausdruck schmeicheln sie sich dem Ohre

ein, und die Hörer halten für wahr, was ihnen angenehm und geistreich klingt. Lactantius sagt einmal von dem anspruchsvollen Publikum: *Ad eo nihil verum putant, nisi quod auditu suave est; nihil credibile, nisi quod potest incutere voluptatem.* Man braucht sich über die oft gesuchten Antithesen, Alliterationen, Reime, Assonanzen und Wortspiele, wie wir sie auch in den späteren Jahrhunderten und besonders bei Augustin finden, nicht zu wundern, denn das Publikum verlangte danach, nachdem es einmal an diesen Ohrenschmaus gewöhnt war. Dieser Druck, den ein einmal verwöhntes Publikum auf den Redner ausübt, ist eine Gefahr für den Prediger, und auch Cyprian hat auf dem Altar der Mode seiner Zeit einigen Weihrauch geopfert.

### 3. De lapsis.

Daß die Schrift *de lapsis* eine an einem bestimmten Tage gehaltene und darauf berechnete Predigt ist, wird schon durch die beiden ersten Kapitel klar bewiesen. Die Eingangsworte: *Pax ecce, dilectissimi fratres, ecclesiae reddita est,* bezeichnen den Anlaß der Rede und den Zeitpunkt. Die Last, die auf den Gemütern ruhte, die Erleichterung, die ihnen durch Gottes Hilfe zu teil geworden, werden dargelegt, und jeder Hörer sieht, was er im Herzen trägt. *In laetitiam mentes redouit,* ruft Cyprian aus. Wie soll man solche Worte anders verstehen, als von der Zeit, da wirklich dies Gefühl der Freude alle Herzen erfüllte? Die Höhepunkte der Gefühle aber dauern nur kurze Zeit, und Sache des Predigers ist es, den günstigen Augenblick zu erfassen, um diese Gefühle zu klären und zu vertiefen und mit ihrer Hilfe einen kräftigen Eindruck auf die Hörer hervorzubringen. Eine Abhandlung aber ist mehr oder weniger zeitlos. — *Danda laudes deo,* fährt Cyprian fort, *et beneficia eius ac munera cum gratiarum actione celebranda, quamvis agere gratias nostra vox nec in persecutione cessaverit.* Wo sollen sie Gott loben, wo mit Danksgiving feiern, wenn nicht in der Kirche? Ebenso passen die Worte: *benedictiones eius et laudes . . . praedicemus* nur für den Gemeindegottesdienst. Und nun wird der Tag selber bezeichnet, nämlich der Tag, da die Bekenner feierlich

in die Kirche eingezogen sind und die Gemeinde einen Dankgottesdienst feiert: *Exoptatus votis omnium dies venit, ... Confessores ... gloriosos laetis conspectibus in-tuemur, ... Adest militum Christi cohors candida, ...* alles Worte und Wendungen, welche die Anwesenheit der feiernden Gemeinde voraussetzen. Daß die Kirche der Ort der Rede sei, geht hervor aus den Worten: *Quam beata (scil. ecclesia), quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato trophaea referentes!* Der Redecharakter tritt ferner hervor in den Worten Kap. 4: *Quid hoc loco faciam, dilectissimi fratres? Fluctuans vario mentis aestu, quid aut quomodo dicam? Lacrymis magis quam verbis opus est ad exprimendum dolorem. ...* — Dergleichen affektvolle Worte passen nur für den in seinem Gemüthe bewegten und innerlich ergriffenen Prediger. Ferner Kap. 14: *Nec hoc ideo dico, ut fratrum causas onerem, und Kap. 23: Accipe potius et admitte, quae loquimur. Quid surdae aures salutaria praecepta non audiunt, quae monemus? Kap. 25: Praesente ac teste me ipso accipite, quid evenerit ...* passen nur für eine Rede. Das 35. Kapitel zeigt, daß Eyprian bestimmte Personen vor Augen hat, deren augenblicklichen Herzenszustand er kennt: *Vos vero, fratres dilectissimi, ... peccata vestra perspicite ... nec desperantes misericordiam domini, nec tamen iam veniam vindicantes.* Dieses iam konnte er nur zu solchen sagen, die er näher kannte. — Dazu kommt der ganze Redecharakter mit seinen Ausrufen, wie Kap. 25: *Tanta est potestas domini, tanta maiestas!* mit seinem affektvollen Eindringen auf die Herzen, besonders von Kap. 29 an, und mit dem die Herzen erhebenden Schluß des Ganzen.

#### 4. De oratione dominica.

Die Schrift de oratione dominica hat keinen so bestimmten Anlaß wie die vorige, daher kann die allgemeinere Behandlung nicht auffallen, zumal der Gegenstand ein zu allen Zeiten vor-handenes Bedürfnis der Gläubigen betrifft. Der Charakter der Predigt ist überall vorhanden. Der Eingang mit der rhetorischen

Figur der *amplificatio* bezeichnet das Ganze von vornherein als eine Rede. Die Anrede *fratres dilectissimi* wird dreizehnmal gebraucht. Das häufige *Wir* ist nur bei einer Gemeindepredigt natürlich. Die Aufforderungen Kap. 3: *Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit*; Kap. 4: *Cogitemus nos sub conspectu dei stare*, — machen nur vor versammelter Gemeinde den vollen Eindruck. Der Satz Kap. 8: *Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus*; hat nur Sinn angesichts der Gemeinde. Der Übergang vom ersten zum zweiten Teil Kap. 7: *Quae nos, fratres dilectissimi, de divina lectione discentes postquam cognovimus, qualiter ad orationem accedere debeamus, cognoscamus docente domino et, quid oremus, ist* nur für eine Predigt passend. Ein Hinweis auf die Liturgie ohne irgend eine Bemerkung, daß jetzt vom Gemeindegottesdienst die Rede sei, bezeugt, daß sich Redner und Hörer mitten im Gottesdienste selbst befinden. Es heißt nämlich Kap. 31: *Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus*. — *Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: Habemus ad dominum, admoneatur, nihil aliud se quam dominum cogitare debere. Claudatur contra adversarium peccatus etc.* Im folgenden ist dann wieder vom Gebet des einzelnen Christen die Rede. Und wenn auch das, was im 35. und 36. Kapitel über das Gebet in der Nacht und am frühen Morgen gesagt wird, keinen direkten Hinweis auf den Morgengottesdienst der Gemeinde enthält, so ist doch klar, daß diese Mahnungen ihre volle Wirkung erst erhalten, wenn sie wirklich in diesem Frühgottesdienste gesprochen wurden. In diesem Schluß und im 15. Kapitel tritt der affectvolle Redecharakter besonders hervor.

### 5. De mortalitate.

Eine Trostpredigt ist die durch die damals im römischen Reiche wüthende Pest veranlaßte Rede de mortalitate. Mit diesem Anlaß rechtfertigt gleich im Eingang Cyprian seine Rede und die Wahl

des Gegenstandes. Die Predigt ist eine Zeitpredigt. Der Anfang: *Etsi apud plurimos vestrum, fratres dilectissimi, mens solida est et fides firma et anima devota, quae ad praesentis mortalitatis copiam non movetur, ...* zeigt, daß sie zeitlich bestimmt ist und auch bestimmte, dem Cyprian als Seelsorger bekannte Hörer im Auge hat. Und daß diese Rede im Gemeindegottesdienst gehalten worden ist, beweist das Folgende: *tamen quia animadverto, in plebe quosdam ... minus stare ... dissimulanda res non fuit nec tacenda, quominus, quantum nostra mediocritas sufficit, vigore pleno et sermone de dominica lectione concepto delicatae mentis ignavia comprimatur.* Dies ist ein ganz klarer Hinweis auf die eben im Gottesdienst verlesene Perikope. Nach dem 2. Kapitel mit dem Zitat aus Luk. 21, 31 könnte man annehmen, daß etwa das Evangelium des 2. Advents oder ein ähnlicher Abschnitt aus den eschatologischen Reden des Herrn die Perikope gebildet habe. — Das Wortspiel Kap. 6: *hoc est in ecclesia constitutum fidem in domo fidei non habere*, paßt nur, wenn die Gemeinde im Gotteshause versammelt ist. In Kap. 20 deuten die Worte: *Nobis ... praeceptum est, ut contestarer assidue et publice praedicarem*, ebenfalls auf den Gottesdienst. Dem Anlaß und Zweck der Predigt entsprechend ist der ganze Stil lebhaft und kräftig; immer ist die Rede dem Hörer zugewandt und sucht ihn zu packen. Am Schlusse steigert sich die Rede zum höchsten Affekt, und die Worte: *Hanc cogitationem nostram deus videat, hoc propositum mentis et fidei dominus Christus adspiciat daturus eis gloriae suae ampliora praemia, quorum circa se fuerint desideria maiora*, kann nur der sagen, der durch seine Rede die Hörer wirklich zu solchem Vorsatz gebracht hat, oder dies anzunehmen berechtigt ist. Und nur in der Predigt kann man die Hörer so lebendig hinstellen vor Gottes Angesicht.

### 6. De opere et eleemosynis.

Durchaus das Gepräge einer Predigt trägt auch die *de opere et eleemosynis* betitelte Schrift. Die im 2. Kapitel angeführte

Stelle Spr. 16, 6: Eleemosynis et fide delicta purgantur, bilbet gleichsam den Text der ganzen Rede. Auch ist die Anführung so vieler Bibelstellen in einer Predigt natürlicher und erträglicher als in einer Abhandlung. Die Worte Kap. 12: de quibus mirari non oportet, quod contemnunt in tractatibus servum, quando a talibus ipsum dominum videamus esse contemptum, sind nur von voller Wirkung, wenn der Diener Gottes eben einen Traktat vorträgt. Desgleichen sind die Worte Kap. 15: Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis, etc. nur dann schlagend, wenn sie in der Kirche selbst bei der sonntäglichen Predigt gesagt worden sind. Außerdem beweisen die vielen Anreden, Ermahnungen und die lebhaften Ausrufe den Redecharakter. Und endlich ist die dogmatische Irrlehre von der sündentilgenden Kraft der Almosen viel eher aus rednerischer Übertreibung infolge lebhafter Affekte in dem Herzen des Predigers zu erklären als bei einer Abhandlung, die mit kaltem Blute und ruhiger Überlegung niedergeschrieben ist. Wer die Geschichte der Predigt mit der Entwicklung der Dogmen vergleicht, findet überhaupt, daß viele Irrlehren des Katholizismus ihren Ursprung in den Übertreibungen und einseitigen Betonungen der Sache durch die Prediger haben. Dem frommen Eifer erscheint in solchen Augenblicken der Gefühlserregung wahr und richtig, was dem wohlgemeinten Zwecke dienen soll; und die Hörer glauben dem, dessen gute Absicht sie sehen. Die Entwicklung der Dogmen ist viel mehr psychologisch zu erklären und zu begründen, als bisher geschehen ist.

## 7. De bono patientiae.

Ganz ausdrücklich nennt Cyprian selber seine Rede eine Predigt, wenn er de bono patientiae beginnt: De patientia locuturus, fratres dilectissimi, et utilitates eius et comoda praedicaturus, unde potius incipiam, quam quod nunc quoque ad audientiam vestram patientiam video esse necessariam, ut nec hoc ipsum, quod auditis et discitis, sine patientia facere possitis? Tunc enim sermo

et ratio salutaris efficaciter discitur, si patienter, quod dicitur, audiatur. Diese Aufforderung zum gedulbigen und aufmerksamen Anhören seiner Predigt ist ein sonnenklarer Beweis dafür, daß wir es hier mit einer Predigt im Gemeindegottesdienste zu tun haben. Der Eingang sucht, ganz nach den Vorschriften der Rhetorik (Quintilian IV, 1), den Zuhörer benevolum, attentum, docilem zu machen. Auch alles übrige trägt durchaus oratorischen Charakter bis zum Schluß mit dem Ausblick auf den jüngsten Tag.

### 8. De zelo et livore.

Die Schrift de zelo et livore endlich ist gleichfalls für eine Predigt zu halten, wengleich außer dem ganzen Predigtcharakter hier kein ausdrücklicher Hinweis auf den Gemeindegottesdienst vorliegt. In Kap. 3 wird die Disposition und das Finalthema angegeben: Videamus, unde zelus et quando et quomodo coeperit. Facilius enim a nobis malum tam perniciosum vitabitur, si eiusdem mali et origo et magnitudo noscatur. Besonders lebhaft und eindringlich wird die Rede am Schluß mit den vielen Imperativen Kap. 17: abiice — evelle — evome — exclude — Ama eos, quos ante oderas, dilige illos, quibus iniustis obrectationibus invadebas. — Rabanus Maurus hat aus dieser Rede eine seiner Homilien (opp. V, 618<sup>b</sup>) entlehnt.

Dies sind die Gründe, weshalb ich die genannten Schriften Eyprians für Predigten halte. Vom homiletischen Standpunkte aus erscheinen sie mir zureichend; die Schwierigkeiten liegen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und in den äußeren Zeugnissen über diese Schriften. Wie ist es möglich, daß Augustin und Hieronymus diese Arbeiten Eyprians als „libri“ bezeichnen können, wenn es Predigten sind? Wie kann Eyprian an Iubajan (op. 73, c. 26) schreiben: libellum nunc de bono patientiae ... conscripsimus, da er doch selber im Eingang sagt, daß er über die Geduld predigen wolle und um gedulbiges Anhören bitte? Endlich, wie haben wir uns die Gottesdienste vorzustellen, in denen solche Reden gehalten werden konnten?

Unabhängig von Noelsbecken bin ich, in Übereinstimmung mit



seiner Ansicht über Tertullians Reden, auch bei Cyprians Predigten zu folgendem Resultat gelangt. In den Gottesdiensten des Abendlandes sind Predigten und religiöse Reden vorgelesen worden, und die Schriftstücke sind hernach anderen Gemeinden zugesandt worden, damit sie dort ebenfalls vorgelesen würden. So sind sie als libelli und libri in die Welt hinausgegangen, ohne daß man des mündlichen Vortrages ferner gedachte. Und so verhält es sich auch mit diesen Predigten Cyprians.

Zu dieser Auffassung brachten mich folgende Stellen: In der ältesten Homilie, dem sogenannten 2. Klemensbrief, heißt es, daß sie vorgelesen worden sei Kap. 19: ἀναγινώσκω ὑμῖν ἐρτενξιν. Und hier nimmt auch schon der Redende die Fürbitte der Hörer für sein Seelenheil in Anspruch: ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ἑμῖν. Ferner sagt Cyprian selber, daß er die Schriften de lapsis und de unitate vorgelesen habe, und das kann doch nur vor der Gemeinde stattgefunden haben. Es heißt ep. 54 gegen Ende: Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis, quos hic nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram; ubi lapsis nec censura deest, quae increpet, nec medicina, quae sanet. Sed et catholicae ecclesiae unitatem, quantum potuit, expressit nostra mediocritas. Bestätigt wird die Sitte des Vorlesens auch durch de exhort. mart. c. 3: Ac ne in longum sermonem meum extenderem, frater carissime, et audientem vel legentem styli latioris copia fatigarem, compendium feci. Fortunatus hatte den Cyprian um Predigtkonzepte gebeten, dieser aber schickte keine ausgearbeiteten Homilien, sondern nur eine homiletische Materialiensammlung, Kap. 3: ut non tractatum meum videar tibi misisse, quam materiam tractantibus praebuisse. Mit der freien Produktion der Prediger war es überhaupt wohl mangelhaft bestellt. Man vergleiche den Brief an Quirinus im Anfang der testimonia. — Weiter hat Augustin seinen 11. Sermon de verb. dom. später in seinem Enchiridion Kap. 83 selber ein libellum genannt, daher es nicht auffallen kann, wenn er auch Cyprians Predigten so bezeichnet. Daß auch zu seiner Zeit das

Vorlesen eines Libells während des Gottesdienstes noch vorkam, ersehen wir aus serm. 31 de diversis (opp. 1569, X. 1637), wo er zur Einleitung sagt: Hesterno die libellum promissimus charitati vestrae, ubi de illo sanato audire etiam possitis, quae videre non potuistis. Danach sagt Paulus, der Verfasser des Libells: Rogo domine beatissime papa Augustine, ut hunc libellum meum, quem ex praecepto tuo obtuli, sanctae plebi iubeas recitari. Es folgt die Vorlesung, und dann hält Augustinus eine Predigt, die das Volk zu einem solchen Beifallsgeschrei entflammt, daß er seine Rede in der Mitte abbrechen muß und sie erst am nächsten Tage zu Ende führen kann. Hiernach ist es bei den Gemeindegottesdiensten damaliger Zeit doch manchmal anders zugegangen, als wir gewöhnlich annehmen. Auch in seiner Homiletik (de doctr. christ. IV, c. 30) erwähnt Augustinus dieser Vorlesungen mit einer kurzen und wenig beachteten Bemerkung: Sive autem apud populum vel apud quoslibet iamiamque dicturus aliquis, sive quod apud populum dicendum, vel ab eis, qui voluerint aut potuerint, legendum est dictaturus, oret, ut deus sermonem bonum det in os eius. Endlich kommt hierzu noch das Zeugnis Gregors des Großen, der in der 21. Homilie beginnt: Multis vobis lectionibus, fratres charissimi, per dictatum loqui consuevi, sed quia lassescente stomacho ea, quae dictaveram, legere ipse non possum et quosdam vestrum minus libenter audientes intueor: unde nunc a memetipso exigere contra morem volo, ut inter sacramissarum solennia, lectionem sancti evangelii non dictando, sed colloquendo edisseram. Nach allem diesem erscheint auch das Zeugnis des Pontius Diaconus über die Traktate Eyprians in einem anderen Lichte, denn Pontius sagt nur, daß Eyprian über diese Gegenstände das Volk belehrt habe, und nach dem ganzen Sinn der Stelle muß man dies von mündlicher Belehrung verstehen. Ausdrücklich erwähnt Pontius, daß Eyprian bei der großen Pest die ganze Gemeinde an einem Ort versammelt und über die christliche Barmherzigkeit eine ergreifende Rede gehalten habe. Da der von Pontius angegebene Inhalt sich mit de mortalitate nicht deckt, so muß sie bis auf den Auszug bei Pontius verloren gegangen sein.

Es bleibt nun noch die Predigtweise Cyprians nach ihrer homiletischen Bedeutung zu beurteilen.

In Cyprians Predigten spiegelt sich seine Persönlichkeit wieder. Er hat gegeben, was er zu geben hatte, und die Aufrichtigkeit kann man ihm nicht absprechen, wenngleich er nicht immer das Wahre getroffen hat. Er war, wie Hase sagt, „die persönliche Darstellung der katholischen Kirche seiner Zeit“, und so trug er ihre Ideale in seiner Brust mit allen ihren Fehlern und Vorzügen. In dem Inhalt seiner Reden tritt das Religiöse etwas zurück gegen das Moralische und Kirchliche, doch sind als religiöse Züge hervorzuheben die unbedingte Unterwerfung unter Gott (de mortal. 17: non est in tua potestate, sed in dei dignatione martyrium), das Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott (de hab. 2: observet et curet pro religione et fide, quam deo debet), der immer auf uns sieht (de zelo 18: Cogita sub oculis dei nos stare), die Erhebung der Seele zu Gott im Gebet (de orat. 3: Amica et familiaris oratio est, deum de suo rogare, ad aures eius ascendere Christi oratione), das zuversichtliche Vertrauen auf Gottes allmächtigen Schutz (de opere 19: Ille sit liberis tuis tutor, ille curator, ille contra omnes iniurias saeculares divina maiestate protector). Es ist auffallend, wie selten, und in der morgenländischen, griechischen Kirche noch weniger als in der abendländischen, das eigentlich religiöse Leben in der Predigt behandelt wird, sofern es das persönliche lebendige Verhältnis der einzelnen Seele zu ihrem Gott betrifft. Und doch ist es die Aufgabe jeder Predigt, irgendwie den Einklang zwischen dem Menschen und seinem Gott hervorzubringen und eine lebendige Beziehung zwischen dem gläubigen Christen und seinem Heilande herzustellen. Eine tief innerlich beanlagte Seele war Cyprian nicht; er wollte mehr auf die äußeren realen Verhältnisse des Lebens wirken, der Geist der Erde war ihm näher, der Erfolg in solchen Dingen sichtbar, greifbarer. Auf greifbare Erfolge ist es der katholischen Kirche immer angetommen. Diese Erfolge sucht Cyprian zu erreichen durch einen hohen sittlichen Ernst und durch kirchliche Zucht. Hierin liegt seine Kraft. Er ist begeistert für die Ehre und den Ruhm der Kirche, und das macht ihn

beredt. Hier betont er die höheren Forderungen des Christentums. Einem Christen ist vieles nicht erlaubt, was die Welt für keine Sünde hält; de zelo 10: Discipulo Christi zelare non licet, non licet invidere. Exaltationis apud nos non potest esse contentio. Dieser Gegensatz zur Welt mit seiner weltentfremdenden und weltverschmähenden Seite tritt besonders in de habitu und de mortalitate hervor; und unsere der Welt und Kultur zugekehrte Zeit hätte wohl Grund, diesen Gegensatz schärfer zu betonen, damit die Gemeinden erkennen, was es heiße, ein Christ sein. Zum Kampfe fordert Cyprian auf, und die Märtyrerkrone ist noch ein Ziel, für das er die Herzen zu begeistern weiß. Das Heldenhafte für den Christen liegt ihm in der freiwilligen Entfagung und in der Verachtung des Todes, und diese Gesinnung ist erhaben genug, um anderer Herzen zu erheben.

Biblisç sind seine Predigten, sofern er die zur Sache gehörigen Bibelstellen meist passend herbeizieht und sie zu einem Gesamtbilde verbindet. In den Worten der Bibel sieht er eine Quelle der Kraft für den Prediger (testimon. I an Quirinus: Plus roboris tibi dabitur . . . scrutanti scripturas). Die Bibelfonkordanz, welche er in den drei Büchern der testimonia gibt, ist wenigstens sachlich geordnet, während die scholastischen Predigten des Mittelalters ganz mechanisch und oft sinnlos um einer bloßen Homonymie willen die Bibelstellen zusammenhäufen. In seiner Sprache und im Stil ist Cyprian nicht biblisç zu nennen, es herrscht die heidnische Rhetorik seiner Zeit.

Christus ist nicht der Mittelpunkt der Predigt bei ihm; nicht als Sünderheiland und Erlöser der Welt tritt er uns hier entgegen, sondern als doctor vitae nostrae et magister salutis aeternae (de opere c. 7).

Aber alle Predigten haben einen bestimmten Anlaß und verfolgen einen bestimmten Zweck mit Klarheit und Kraft, daher denn Cyprian auch niemals in die Luft streicht. Auch für unsere Zeit muß man trotz der sonntäglichen Predigten und ihrer großen Zahl dies fordern, daß jede Predigt einen genügenden Anlaß und Zweck habe. Bietet das Leben der Gemeinde solchen Anlaß nicht, so muß das innere Leben des Predigers reich genug sein, um

einen Trieb zum Predigen zu erwecken; und die bleibenden religiösen Bedürfnisse des Menschenherzens bieten ein so großes Arbeitsfeld, daß es noch niemand völlig bebaut hat. Es ist der Ruhm der alten Klassiker, daß sie immer das Reale, das wirkliche Leben im Auge behielten und große Ziele verfolgten; als aber Seneka klagen mußte: *in supervacuis subtilitas teritur, — non vitae, sed scholae discimus* (ep. 106), da war es mit der klassischen Zeit vorbei, weil dem einzelnen jene hohen Ziele fehlten, welche in der römischen Republik die großen Männer hervorbrachten. Die Größe der Gesinnung war bei den Christen, bei ihnen die Kraft der Begeisterung, und nur am großen Stoffe bildet sich erhabene Beredsamkeit.

So hoch auch die Helden des Altertums ihre Ziele sich gesetzt hatten, die Christen kannten etwas Höheres; sie hatten zu kämpfen für das Reich Christi, sie hatten zu streiten für die Ehre ihres Gottes. *Quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam, qua confitemur, in quaestione fiduciam, qua congredimur, in morte patientiam, qua coronamur; hoc est cohaerendum Christi esse velle, hoc est praecceptum dei facere, hoc est voluntatem patris adimplere* (de oratione c. 15). Solche Gesinnung hebt über alle Anfechtungen und Verfolgungen der Welt hinaus und Cyprian weiß den Herzen Mut zu machen mit den Worten: *Exercitia sunt nobis ista, non funera, dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam* (de mortal. c. 16). Den Affekt des christlichen Ehrgefühls versteht er kräftig zu erregen, de habitu virg. c. 21: *Vince vestem, quae virgo es, vince aurum, quae carnem vincis et saeculum. De patientia c. 3, weil Gott unser Vater ist, filios non decet esse degeneres. Auch den Jungfrauen macht er Mut zum Märtyrertum, de habitu c. 6: Aut si in carne sit gloriaudum, tunc plane, quando in nominis confessione cruciatur, quando fortior femina viris torquentibus invenitur. Erhebend und anfeuernd ist auch die Stelle de zelo c. 14: Si filii dei sumus, si templa eius esse iam coepimus, si accepto spiritu sancto sancte et spiritaliter vivimus, si de terris oculos ad coelum sustulimus, si ad superna et divina plenum deo et*

Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt deo et Christo digna, faciamus. Es ist dies gleichsam eine Beschwörung der Hörer bei allem, was ihnen hoch und heilig ist. Den Affekt der Scham erregt er da, wo er von dem Baden in gemischten Bädern spricht, de habitu c. 19: Verocundia illic omnis exiuit, simul cum amictu vestis honor corporis ac pudor ponitur. Dem Mitleid mit den Märtyrern weiß er beweglichen Ausdruck zu geben, de lapsis c. 4; für unser Gefühl allerdings etwas übertrieben, aber der damaligen Zeit und dem Charakter des Südländers entsprechend. Auch kann die Rede eher einen Überfluß an lebhaften Gefühlen vertragen als den Mangel derselben. Ein kalter Redner ist ein Ofen voll Eis. Mit Recht sagt Augustin: Dilige, et dic, quod voles; und A. S. Franke: Der Affekt muß mehr tun, als die Worte selbst (coll. pastor. I, p. 295).

Dieser Wärme des Gefühls entspricht denn auch die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung, z. B. de lapsis c. 13; de zelo c. 7 u. 8, und die Fülle von Beweggründen, mit denen er auf die Herzen eindringt. Lohn und Strafe, Nutzen und Schaden, Macht und Möglichkeit hält er ihnen vor; gleichwie Luther in der Vorrede zum kleinen Katechismus mahnt: Streich nur wohl aus den Nutz und Schaden, Not und Frommen, Fahr und Heil.

Bei den Begründungen und Beweisführungen wendet Cyprian den Autoritätsbeweis der biblischen Aussprüche und Beispiele am häufigsten an. Laktantius meint (Instit. V, c. 1), dies könne den Heiden, die mit den christlichen Mysterien nicht bekannt seien, nicht gefallen oder genügen, es sei eben allein auf eine gläubige Zuhörerschaft zugeschnitten. Aber Cyprian hatte ja auch ein Recht dazu, seine Gemeinde als eine christliche anzusehen, die trotz aller Fehler und Mängel aufrichtig nach dem Heiland verlangte. Auch Clemens von Alexandrien sagt in seiner Homilie (Welcher Reiche 2c. Kap. 2): „Ich rede aber nur von den Reichen, welche die Macht des Erlösers und die erschienene Erlösung an sich erfahren haben. Um diejenigen, welche die Wahrheit nicht kennen, kümmernere ich mich weniger.“ Das, was in Schleiermachers Munde als eine neue Wahrheit erschien — daß wir als zu Christen zu

predigen hätten —, ist doch eine uralte Forderung der Kirche und vor Schleiermacher schon von Mosheim betont worden. Übrigens vernachlässigt Cyprian die apologetische Seite der Predigt keineswegs, aber er wendet sich gegen den Unglauben, Mißglauben und Zweifel des alten Adam mit seiner irdischen Gesinnung, der uns allen noch am Halse hängt. Diejenigen Einwürfe, welche unser Fleisch und Blut immer wieder gegen die Forderungen des Evangeliums geltend macht, weiß er ganz gut zu widerlegen, besonders in *de mortalitate* und *de opere*.

Unrichtig ist es, wenn er (*de opere* c. 2) die Stelle Spr. 16, 6 auf die Sündenvergebung bei Gott bezieht, da sie nur von der Vergebung zwischen Menschen und Menschen handelt. Diese atomistische und tendenziöse Benutzung der Bibelstellen ist eine Quelle vieler katholischer Irrlehren, wobei der logische Fehler zu grunde liegt, daß das Relative absolut genommen wird. — Unter den biblischen Beispielen kehrt Abel dreimal wieder (*de orat.* c. 24; *de patient.* c. 10; *de zelo* c. 5); das ist noch maßvoll und an den betreffenden Stellen passend, doch ist es kaum glaublich, für was für Tugenden alle der gute Abel in der Predigtliteratur als Muster aufgestellt wird. Besonders Apprahat ist groß darin, und die ganze Reihe der alttestamentlichen Gottesmänner zählt er immer wieder in seinen homiletischen Sendschreiben auf. Es liegt eine Unwahrheit darin, und unwahr ist es auch, wenn Cyprian (*de patient.* c. 10) den Jakob als ein Muster von Geduld hinstellt, da er vor Esau flüchten muß. Unwahr ist die Benutzung der unevangelischen Stellen in den Apokryphen zu Beweisstellen für Christen (*de opere* c. 5: Tobias 12, 9); unwahr ist die Übertreibung dessen, was der Redner stark betonen will. So *de habitu* c. 13 die Behauptung, wer Seide und Purpur anziehe, könne Christum nicht anziehen, und c. 22, daß die in der Keuschheit beharrenden Jungfrauen den Engeln Gottes gleich seien. Psychologisch ist dergleichen erklärlich. In den Augenblicken begeisterter Rede und lebhafter Gefühle, die nur das Eine eben jetzt mit aller Macht erstreben, erscheint dem Redner das wahr und begründet, was doch übertrieben ist. Die Hörer aber, gleichfalls in erregter Stimmung, fühlen die Wahrheit und Berechtigung

des tiefen religiösen oder sittlichen Impulses bei dem Prediger und halten die Äußerungen desselben im Augenblick auch für wahr und richtig. Die spätere Zeit aber macht hernach aus dem kodifizierten Buchstaben ein theologisches Dogma, das durch den Nimbus der Kirchenväter geheiligt erscheint. Zur Unwahrheit gehört endlich auch jene höchst faule Empfehlung der Ehelosigkeit, weil die Welt ja doch schon voll von Menschen sei (*de habitu* c. 23), und der dabei gemachte Unterschied zwischen Geboten und Ratschlägen des Herrn. So fehlt dem Eyprian an manchen Stellen das Beste, die Wahrheit.

Hervorzuheben ist aber als eine gute und kurze Begründung die Appellation an das vorhandene religiöse Bewußtsein, wie z. B. *de opere* c. 11: *Tu christiano, tu dei servo, tu operibus bonis dedito, tu domino suo caro aliquid existimas defuturum?* Bei solcher Appellation wird den Hörern etwas zu denken übrig gelassen, was bei dem streng logischen Schlusse nicht der Fall ist. Pädagogisch und psychologisch ist es aber wichtig, die Hörer, wie Schüler, zur eigenen geistigen Arbeit anzuregen. Solche Anregung geben auch die Beweise durch Analogieen, Allegorieen, Beispiele und Gleichnisse, wie sie Eyprian auch gebraucht (*de habitu* c. 11; *de unitate* c. 4. 5. 6. 7). Unlogisch ist es freilich, wenn er *de unitate* c. 4 aus *Hoſel.* 6, 9: „Eine ist meine Taube“, die Einheit der Kirche durch Allegorie beweisen will. Es ist wieder ein Trugschluß durch Synonyma, welche mit der Sache gar nichts zu tun haben. Doch hat dieses Spielen mit Worten und manchmal geistreichen, oft freilich geistlosen Beziehungen einen eigenen Reiz für die Eitelkeit des Redners und den einmal daran gewöhnten Geschmack der Hörer. — In seiner Polemik schleudert Eyprian anstatt eines Beweises oft eine bloße Behauptung in die Welt hinaus, z. B. wenn er von dem Märtyrertum der Häretiker sagt (*de unitate* c. 14): *Occidi talis potest, coronari non potest.* Dergleichen klingt nach etwas, und der Verstand nimmt an, was dem Ohr gefällt. Gut hingegen ist jene *retorsio argumenti* (*de opere* c. 18), womit er diejenigen widerlegt, welche meinen, ihrer vielen Kinder wegen nicht so reichlich Almosen geben zu können. *Atqui hoc ipso operari amplius debes, quo multorum pignorum*



pater es. Plures sunt, pro quibus dominum depreceris, multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae.

Neben der Belehrung des Verstandes durch Gründe weiß Cyprian auch die Phantasie der Hörer durch Ausmalungen und Schilderungen, durch Bilder und Beispiele, Metaphern und Vergleiche zu bereichern. Geistige Vorgänge macht er durch konkrete Bilder anschaulich.

Die Gemüther versteht er zu erheben durch den Aufblick zu Gott, durch den Hinweis auf den Schutz des Höchsten, auf die Würde ihres Christenstandes und die bereits erlangte Höhe des Glaubenslebens, sowie durch das Vorbild der biblischen Glaubenshelden. Mit dem Ernste der Propheten schärft er den Jungfrauen das Gewissen, indem er das Gebot der Keuschheit mit allen Konsequenzen desselben vorhält; er schärft der Gemeinde das Gewissen durch Vorhalten der wirklich in ihr vorhandenen Sünden und stellt einen jeden mit seinen nichtigen Entschuldigungen vor den Richterstuhl Gottes. Mit dem Beispiel der ersten Christengemeinde beschämt er seine an Glaubenskraft und Liebe geschwächte Zeit. Als Seelsorger bemüht er sich, die verwirrten Seelen aus den sie beunruhigenden Zweifeln zur Klarheit zu führen. Als Priester und Prophet stellt er die Hörer vor das Angesicht Gottes, in dessen Vollmacht er selber rebet (de orat. c. 4; de zelo c. 18; de opere c. 9: Nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum scripturarum fide et divinae pollicitationis auctoritate promitto).

In äußerlicher, formeller Hinsicht ist zu bemerken, daß die Einwirkung des Kultus auf die Predigt sich fast gar nicht geltend macht. Der Eingang geht immer gleich in medias res; de mortalitate zeigt dabei noch eine captatio benevolentiae, ebenso de bono patientiae. Von dem Eindruck, unter welchem die Gemeinde steht, geht Cyprian bei de lapsis aus. Von einer Partition läßt sich nur bei de bono patientiae c. 11 und de zelo c. 3 reden; gut disponiert aber sind alle Predigten auch ohne Aufzählung der einzelnen Teile. Erst durch die scholastische Predigt ist auf die Partition ein übertriebener Wert gelegt worden, und in dem Streit der Homiletiker ist oft der Unterschied zwischen Disposition

und Partition nicht genügend beachtet worden. Da, wo die Predigt ein freier Erguß des begeisterten Herzens ist, wird sie lebendig geboren und hat als ein organisches Ganzes auch eine sachgemäße Ordnung; da aber, wo man erst das Gerippe der einzelnen Teile mit dem Verstande zusammensügt, ist es schwer, hernach das Ganze völlig mit Geist und Leben zu durchdringen.

Der Schluß ist bei den Predigten Cyprians stets der Sache und den Gesetzen der Rhetorik entsprechend, nirgends eine mechanische Recapitulation für gedächtnisschwache Zuhörer, sondern ein affektvoller Angriff auf die Herzen mit der bis zum Höhepunkt gesteigerten Kraft der Beredsamkeit. Mehrfach schließt er mit einem Ausblick auf die Ewigkeit, immer aber ist seine „conclusio nervosa, affectuosa, ut aculeum relinquat in animis“, wie das reformierte *compendium rhetorices ecclesiasticae* vorschreibt, was von Steinmeyer (*Homiletik*, S. 203) bemängelt wird, weil er das als maßgebende Aufgabe des Schlußes ansieht, daß er den Übergang zu dem weiteren Prozeß des Kultus bahne.

Der Stil des Cyprian ist reich an Alliterationen, z. B.: *lucis et luminis, salutis ac sedis aeternae, mandat et monet, fida et firma, talis ac tanta, magna et mira, vulnera et venena, grande et gloriosum*. Einzelne Reime entstehen ja im Lateinischen leicht durch gleiche Flexionen, so auch bei ihm. Die Kontraste der Sachen weiß er durch die antithetische Form besonders scharf hervorzuhellen; z. B. *de lapsis* c. 33: *Ante admissum facinus improvidi, post facinus obstinati, nec prius stabiles nec postmodum supplices, quando debuerant stare, iacuerunt, quando iacere et prosternere se deo debent, stare se opinantur*. Das *Asyndeton*, welches da paßt, wo eins das andere drängt und wo die Schnelligkeit ausgedrückt werden soll, hat Cyprian noch mit Maßen am richtigen Orte angewandt; Augustin übertreibt diese und andere rhetorischen Figuren. — Die Fülle des Ausdrucks, wie in *de habitu* c. 1 u. 23; *de orat.* c. 15; *de opere* c. 25, ist bei Cyprian noch nicht zur Überfülle der späteren Zeit geworden; wie er denn überhaupt nach Bewahrung des rechten Maßes noch strebt. Von Sentenzen sind bemerkenswert: *Non est ad magna facilis adscensus* (*de habitu* c. 21). *Si cladis causa*

cognoscitur, et medela vulneris invenitur (de lapsis 5). Habet et pax coronas suas (de zelo 16). Facilior cautio est, ubi manifesta formido est (de unit. 1). Solche Sentenzen sind das Salz der Rede. Unter den Spezialisierungen ist die Aufzählung der einzelnen Gefahren, welche dem Christen vom Satan drohen (de zelo c. 2), hervorzuheben. Solche konkreten Einzelheiten sind pädagogisch wichtig, weil sie besser im Gedächtnis haften als allgemeine Ermahnungen. Und wenn Cyprian de zelo c. 16 von den Siegestränzen des Friedens spricht und die einzelnen Tugenden als Besiegerinnen der Laster auführt, so ist es, als ob er jedem einzelnen Christen einen Kranz aufs Haupt setzte, eine Siegespalme in die Hand drückte. — Wo er einen Gedanken verstärken will, gebraucht er bei zwei Gliedern oft den Parallelismus, z. B. de mortal. c. 4: Cogaris maledicere, quod divina lex prohibet, compelleris iurare, quod non licet; oder bei drei Gliedern eine Steigerung, wie de unit. c. 4: Alienus est, profanus est, hostis est; de hab. c. 24: Durate fortiter, spiritaliter pergite, pervenite feliciter; oder er gebraucht die Wiederholung in der Form der repetitio, wie de hab. c. 11: Utere, sed ad res salutares; utere, sed ad bonas artes; utere, sed ad illa, quae deus praecepit; auch c. 20, und c. 8—11, je der Anfang, de lapsis c. 7, de mortal. c. 14 und öfter. Eine Wiederholung in der Form der complexio findet sich de opere c. 1: Multa et magna sunt beneficia . . . multa et magna munera. — Von Wortspielen sei erwähnt de opere c. 13: Servas pecuniam, quae te servata non servat; ein Gedanke, der c. 10 schon ähnlich ausgedrückt war.

Über den Stil des Cyprian urteilt Laktantius: Erat enim ingenio facili, copioso, suavi et, quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an facilius in explicando, an potentior in persuadendo fuerit. Im ganzen bewegt sich Cyprian in dem mittleren Stil; seine Darstellung ist fließend, lebendig, und wohlthuend ausgeschmückt. Das Herbe und Harte des Tertullian fehlt ihm, aber auch meistens dessen Kraft. Nur, wo ihn starke Affekte bewegen, erhebt er sich zum großen Stil, wofür Augustin (de doctr. IV, c. 21) als Beispiel den Schluß von de hab. c. 15 anführt. Sofern der große

Stil auch große Bilder und Gedanken verlangt, diene als Beispiel *de mortal. c. 25*: *Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum, sed sine testatur; et tu non deo gratias agis, non tibi gratularis, quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagis imminentibus exuaris?*

Als Homiletiker endlich hat Eyprian einige Winke gegeben, die hier erwähnt werden mögen. Er fordert einen frommen Wandel des Predigers als Bedingung für den Erfolg seiner Predigt (*de mortal. c. 20*): *Nihil prodest verbis praeferre virtutem et factis destruere veritatem*. Und was er in demselben Kapitel über die Klage um die Toten sagt, ist noch heute für Leichenreden zu beachten: *occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac iure reprehendant, quod quos vivere apud deum dicimus, ut extinctos et perditos lugeamus*. Wo die Priester strafen müssen, da sollen sie es mit Liebe tun und nicht aus Haß, sondern immer die Besserung der Brüder im Auge behalten (*de hab. c. 1*). Über die von dem Prediger zu fordernde Originalität spricht er sich *de exhort. mart. c. 3* dahin aus, daß man auch den von anderen schon gesammelten Stoff erst selber verarbeiten und ihm das Gepräge der eigenen Persönlichkeit geben müsse. Aber fremde Predigten einfach kopieren heißt fremde Kleider anziehen, die zu unserer Persönlichkeit nie ganz passen. In dieser Weise hat auch bei aller Benutzung Tertullians Eyprian seine Originalität bewahrt. Gegenüber dem deklamatorischen Schwulst der weltlichen Reden seiner Zeit hat er für die Predigt des Wortes Gottes einfache, schlichte Darstellung und die Kraft der Thatfachen gefordert; *de gratia dei c. 2*: *Cum vero de domino deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus*. Denique accipe non disorta, sed fortia, nec ad audientiae popularis illecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia. Wie weit aber diese Einfachheit von nachlässiger, ungefeilter Rede entfernt war, zeigt die sorgfältige Ausarbeitung seiner eigenen Predigten auf Schritt und Tritt.

Bei Tertullian finden sich nun nicht so viele direkte Hinweise und Zeichen dafür, daß einige seiner Schriften Predigten sind, aber wenn Epprian zu seinem Schreiber sagte: *Da magistrum!* dann meinte er doch den Meister in der Rede und Predigtkunst, nicht aber einen Meister in Abhandlungen.

Unzweifelhaft eine Predigt ist zunächst die Schrift *de oratione*. Tertullian gebraucht die in der Predigt übliche Anrede *Kap. 1: Consideremus itaque, benedicti, coelestem eius sophiam*. Die Ausrufe im 6. und 9. Kapitel passen am besten für eine Rede, in einer Abhandlung wären sie affektiert. Was *Kap. 3* am Ende von dem Gebet für alle Menschen gesagt wird, paßt doch in dieser allgemeinen Fassung nur für den Gemeindegottesdienst, wo wirklich regelmäßig für alle Menschen gebetet wurde; das Gebet des einzelnen Christen in seinem Kämmerlein hingegen trägt mehr persönlichen Charakter. In *Kap. 11* bekämpft er den abergläubischen Gebrauch vieler Christen, die vor jedem Gebet den ganzen Körper mit Wasser waschen, und er fügt hinzu: *Id cum scrupulose percontarer et rationem requirem, comperi commemorationem esse in domini deditioem. Nos dominum adoramus, etc.* Diese lebhafteste Rede in erster Person paßt gut zu einer Predigt. Wenn Röhlbecken („Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians“, in „*Texte und Untersuchungen*“ v. Gebhardt u. Harnack 1888, S. 20) hierin die „Spuren des Anfängers“ findet, der sich nach Bräuchen erkundigt, so sehe ich darin nur die Bekräftigung, die der Redner seinen Worten verschafft, wenn er sagen darf, daß er der Sache auf den Grund gegangen sei und sie gewissenhaft erforscht habe. Der Übergang im 12. Kapitel: *non pigebit, cetera quoque denotare*, paßt besser auf Hörer als auf Leser, die jeden Augenblick das Buch weglegen können. Der rednerische Charakter tritt besonders in *Kap. 14* und *17* hervor. Im letzteren werden die Jungfrauen angerebet; soll man sich diese etwa als Leserinnen vorstellen und nicht vielmehr als Hörerinnen? Die Worte: *Verecundior eris in publico, quam in ecclesia?* machen den vollen Eindruck nur, wenn sie in der Kirche gesprochen werden. Tertullian gibt hier persönliche Ratschläge, wie sie in dieser Form

nur für die Rede des Seelsorgers recht passen. Das vielfache Wir, die Anreden in der zweiten Person, die Ermahnungen im letzten Kapitel und die Doxologie am Schlusse bezeugen es, daß wir hier eine Gemeindepredigt vor uns haben. Aber wir haben auch einen direkten Hinweis auf den Morgengottesdienst der Gemeinde am Ende der Rede, wo Tertullian nach seiner Phantasie die ganze Welt beten läßt und sagt: *Orat omnis creatura. Orant pecudes et ferae et genna declinant, . . . Sed et aves nunc exurgentes eriguntur ad coelum et alarum crucem pro manibus extendunt, et dicunt aliquid, quod oratio videatur.* Dieses nunc kann nur auf die Morgenstunde bezogen werden, wo die Vögel sich erheben und singen. Dann aber ist dies eine im Frühgottesdienst der Gemeinde gehaltene Predigt, und es ist anzunehmen, daß diejenigen Schriften Tertullians, welche mit *de oratione* im rednerischen Charakter übereinstimmen, auch Predigten sind, wofern nicht das Gegentheil aus anderen Gründenargetan wird.

Der Eingang der Schrift *de patientia* kennzeichnet dieselbe von vornherein als Predigt. Er lautet: *Confiteor ad dominum deum, satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausus sum, cui praestandae idoneus omnino non sim, ut homo nullius boni, quando oporteat demonstrationem et commendationem alicuius rei adortos, ipsos prius in administratione eius rei deprehendi, et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant.* Tertullian will also zur Geduld ermahnen; eine Ermahnung aber ist nie eine Abhandlung, sondern eine Rede. Die Ermahnung soll durch das Gewicht des eigenen Wandels und guten Vorbildes verstärkt werden; dies kann aber nur bei dem der Gemeinde persönlich bekannten Prediger der Fall sein. Die Worte: *Confiteor ad dominum deum*, sind am eindrucksvollsten und passendsten im Gemeindegottesdienste, wo der Prediger fühlt, daß auch er vor Gottes Angesicht steht und aus seinen Worten gerichtet wird. Die *dicta*, welche den *factis* gegenübergestellt werden, bezeichnen das Ganze ebenfalls als Rede. Dazu kommt, daß Eyprian in seiner Predigt *de bono patientiae*

ganz ähnlich um Rücksicht bittet und offenbar den Tertullian hier und an anderen Stellen dieser Schrift nachgeahmt hat. — Ferner paßt das Bekenntnis seiner eigenen Ungeduld besser für eine Rede als eine Abhandlung, wenn Tertullian Kap. 1 sagt: *Ita miserrimus ego, semper aeger caloribus impatientiae* — — *et suspirem et invocem et perorem necesse est.* Nachdem er so seine persönliche Unwürdigkeit bekant hat, macht er Kap. 2 seinen göttlichen Auftrag geltend: *Nobis* — — *divina dispositio delegat*, was auch am besten für die Predigt paßt. Das 4. Kapitel mit dem häufigen *Wir* und *Du* hat durchaus rednerischen Charakter. Im 5. Kapitel bezeichnet Tertullian diese Rede selbst als einen Sermon, welcher der Erbauung dienen solle: *Loquacitas in aedificatione nulla turpis, si quando turpis.* *Itaque si de aliquo bono sermo est, res postulat, contrarium* <sup>1)</sup> *quoque boni recensere.* *Quid enim sectandum sit, magis illuminabis, si quod vitandum sit proinde digesseris.* *Consideremus igitur de impatientia,* — —. Diese Schilderung des Gegenteils ist ein wichtiger Faktor in der Predigt, nicht nur, weil dadurch mehr Klarheit und Vollständigkeit erreicht wird, sondern vornehmlich, weil dadurch die guten Kräfte aufgeregt werden, wie Goethe sagt: „Alles Edle ist an sich stiller Natur und scheint zu schlafen, bis es durch Widerspruch geweckt und herausgefordert wird“. — Die vielen Ausrufe, Anreden und Ermahnungen, besonders am Schluß, bestätigen den Redecharakter.

Die Schrift *de baptismo* ist eine Rede, zu der *praesentium temporum qualitas* (Apolog. c. 39), nämlich die Häresie der „Gaianer“ Anlaß gegeben hat. Mit einem lobpreisenden Ausruf geht Tertullian alsbald in *medias res*: *Felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!* — Die Ausbrüche: *prosequar, commemor, docerem* in Kap. 3, ferner Kap. 10: *Diximus, quantum mediocritati nostrae licuit, de universis, quae baptismi religionem strunt; nunc* — — *aeque ut potero, progrediar de quaestiunculis quibusdam*, und Kap. 12: *Et nunc illis, ut potero,*

1) Vgl. die Regel des Hermogenes, *de inventione* lib. 8, c. 10, daß man bei jeder Sache auch vom Gegenteil her Stoff zur Rede nehmen müsse.

respondebo, qui negant apostolos tinctos, passen für eine Rede besser als für eine Abhandlung. Besonders aber der ganze Schluß kennzeichnet das Werk als Rede: *Igitur, benedicti, quos gratia dei exspectat, — — petite —. Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis.* Wäre es eine Abhandlung, so würde es von den Lesern ziemlich viel verlangt sein, daß sie in ihrem Gebet allezeit des Tertullian gedenken sollten; ist dies aber eine Ansprache an die Täuflinge, wie solche Ansprachen noch lange Zeit Sitte blieben <sup>1)</sup>, so erklärt sich die Bitte, daß die Täuflinge in ihr Gebet auch den Tertullian, der sie eben ermahnt hat, mit einschließen möchten. Dann nur ist auch die Anrede *benedicti* und das Präsens *exspectat* erklärlich. Der rednerische Charakter ist überall gewahrt, nur könnte man an dem Ausdruck *quod supra omisi* (Kap. 15) Anstoß nehmen, wenn wir nicht nach dem Beispiele Eyprians ein Vorlesen dieser Rede annehmen dürften.

Desgleichen ist *de poenitentia* eine vor der Gemeinde gehaltene Predigt. Tertullian hat nur bekehrte Christen dabei vor Augen (Kap. 1: *quod et ipsi retro fuimus, caeci, sine domini lumine*), eine Abhandlung aber könnte auch den Heiden in die Hände kommen, und da paßt der ganze Ton nicht. Im 4. Kapitel bezeichnet er das Werk selbst als *magnum eloquium*, und man kann in dem *magnum* wohl einen Gegensatz zu den gewöhnlichen kurzen Ansprachen im Gottesdienste sehen. Von diesem Kapitel an bis zum Schluß tritt der rednerische Charakter klar und kräftig hervor; die erste und zweite Person wird häufig gebraucht. Daß aber Tertullian Hörer und nicht Leser vor Augen hatte, beweist Kap. 6: *Quicquid ergo mediocritas*

1) Daß es Sitte war, an die Täuflinge eine Rede zu halten, zeigt der *sermo ad baptizatos* (Augustin, *de tempore, in octavis Paschae*), welcher beginnt: *Hodierna die, qui baptizati sunt in Christo et regenerati, alloquamur eos, et vos in eis, et ipsos in vobis.* Die Kunst dieser Ansprachen lag darin, bestimmte Zuhörer besonders anzudeuten und doch alle Hörer zu interessieren. So wendet sich auch Tertullian *de cultu fem. II, c. 1* nicht bloß an die Frauen, sondern auch an das Gewissen der Männer in den Worten: *Ea salus nec seminarum modo, sed etiam virorum, in exhibitione praecipue pudicitiae statuta est.*



nostra . . . suggerere conata est, . . . praecipue novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, — Nemo ergo sibi aduleatur, quia inter auditorum tirocinia deputatur, quasi eo etiam nunc sibi delinquere liceat. Dominum simul cognoveris, timeas; simul inspexeris, revearis. — — Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer. — Dazu Kap. 7: Hucusque, Christe domine, de poenitentiae disciplina servis tuis discere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet audientibus. Diese Anrufung Christi ist nur im Gemeinbegottesdienst recht passend. Der Schluß mit dem Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit: Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, erinnert an den Schluß von de baptismo. Die ganze Schrift trägt das Gepräge einer wirklichen Rede, die bei den Hörern einen sittlich religiösen Erfolg erreichen will.

In den beiden Büchern de cultu feminarum haben wir zwei Predigten über denselben Gegenstand, welchen Cyprian in de habitu virginum, in Abhängigkeit von Tertullian, behandelt. Beide Predigten bilden je ein selbständiges Ganzes, und Rigaltius hat nicht das Rechte getroffen, wenn er „vetustissimi exemplaris Agobardini auctoritatem secutus“ beide Schriften de cultu feminarum betitelt, wo doch der frühere Titel de habitu muliebri für die erstere Predigt der passende ist. Der Umstand, daß ein Kodex unter den uns erhaltenen zufällig der älteste ist, beweist doch gar nicht, daß er auf der sorgfältigsten Quellenforschung beruht; nur caeteris paribus hat sein Alter einen Vorzug. Den Predigtcharakter zeigt (I, Kap. 1) nicht nur die Einleitung: Si tanta in terris moraretur fides, quanta merces eius exspectatur in coelis, nulla omnino vestrum, sorores dilectissimae, . . . laetiozem habitum, ne dicam gloriosiozem appetisset, — sondern auch die Parenthese, welche sich in solcher Form nur bei lebhafter Rede einstellt, nämlich: . . . id quod de Eva trahit — ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae — omni satisfactionis habitu expiaret. Eine gleiche Parenthese finden wir im ersten Kapitel der zweiten

Predigt, wo es heißt: *Pleraeque enim, quod ipsum mihi utique — reprehendendo in omnibus — reprehendere deus permittat, —*. Bedenkt man, wie z. B. Bismarck in seinen Reden mit zunehmendem Alter die Parenthese immer häufiger gebraucht, um einen Nebengebanten schnell abzumachen, und wie die Parenthese von Natur das Produkt der auf den Redenden einbringenden Gedanken ist, so bezeugen auch die beiden angegebenen Stellen den lebhaften Charakter der Reden. Die Worte *deus permittat* passen für den Kultus. Die wiederholten Anreden, wie I, Kap. 1: *mulier*, Kap. 4: *dei ancilla*, II, Kap. 4: *benedictae*, desgleichen Kap. 5, 9 und 13, beweisen den durchgehenden Rede- und Predigtcharakter. Ganz klar aber bezeichnet sich das zweite Buch selber als Predigt durch den Eingang: *Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae, . . . audeo ad vos facere sermonem, non utique affectationis, sed affectioni procurans in causa vestrae salutis*. Hier wird die liebevolle Förderung des Seelenheilens der Hörer als Zweck der Predigt hingestellt; und das ist das Wesen des Erbaulichen, daß die Seelen gefördert werden. An diese Stelle lehnt sich Eyprian, unter Weglassung des nicht geschmackvollen Wortspiels bei Tertullian, an, wenn er *de habitu* Kap. 3 sagt: *has adhortamur affectione potius quam potestate*. — Endlich erweist sich das Werk als Kultuspredigt ganz deutlich II, Kap. 7: *Damnatis hodie abstinete. Hodie vos deus tales videat, quales tunc videbit*. Diese Mahnung, heute sich zu befehren, ist nur in einer Predigt möglich. Die Ermahnungen am Schluß dienen wieder zur Erregung und Verstärkung der Affekte.

Auch die Schrift *de spectaculis* ist für eine in der Kirche gehaltene Predigt anzusehen. Im Eingang unterscheidet Tertullian die Katechumenen deutlich von den Gläubigen, Kap. 1: *dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis; recognoscite, qui iam accessisse vos testificati et confessi estis*. In Kap. 2 weisen die Worte: *sicut praedicamus*, in Kap. 25 die Erwähnungen der liturgischen Responsorien auf den Gemeindegottesdienst hin. Der Redecharakter tritt durch mancherlei Wendungen, Ausrufe, Imperative und durch Anreden

hervor. Die affektvollste Stelle ist das 29. Kapitel. Die pseudocyprianische Schrift *de spectaculis* hat die Tertullianische nachgeahmt in der Form eines homilienartigen Briefes; doch ist die Kraft der Gedanken Tertullians dabei durch Erweiterungen derselben etwas abgeschwächt.

Die Schrift *de idololatria* trägt ebenfalls rednerischen Charakter, ein direkter Hinweis auf den Gottesdienst findet sich jedoch nicht. Auch Cyprians Schrift *de idolorum vanitate* redet manchmal in der ersten und zweiten Person, aber, weil darin jede Anrede mit *dilectissimi* fehlt, wie sie Cyprian sonst gebraucht, kann man diese Schrift nicht mit Sicherheit für eine Predigt ausgeben.

Die Trostschrift *ad martyros* ist formell nur eine Zuschrift, dem Inhalte und Zwecke nach hat sie predigenden Charakter und kann zur homiletischen Beurteilung Tertullians herangezogen werden, da sie offenbar den Märtyrern im Gefängnis wie eine Trostpredigt vorgelesen werden sollte.

*De testimonio animae* ist durch und durch voll rednerischen Affektes und zugleich eine großartige Prosopopöie der Seele des Menschen. Der sachliche Inhalt läßt sich mit einer Rede im Gemeindegottesdienst vereinigen. Die Worte: *Consisto in medio anima*, scheinen für eine Predigt zu sprechen; die Bemerkung Kap. 5: *ut loco suo edocuimus*, scheint dem entgegenzusein. Direkte Hinweise auf Zuhörer finden sich nicht. Savonarola hat in seiner Betrachtung über den 31. Psalm die Traurigkeit und Hoffnung ebenfalls glänzend personifiziert, und in mehrfacher Hinsicht erscheint er als ein Geistesverwandter Tertullians.

Durchaus rednerisch ist auch die Schrift *de corona militis*. Im Apologeticus (Kap. 39) sagt Tertullian vom Gemeindegottesdienst: *Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere*. An diese Worte werden wir erinnert durch die Stelle *de corona* c. 1: *hanc magis localem substantiam causae praesentis aggrediar*. Dazu bezeichnet Tertullian Kap. 2 dies Werk selbst als „tractatus.“ Er will

hier belehren (Kap. 1: *docerimus, instruantur, ostendam*), hat also Hörer vor Augen, was durch Kap. 8 (*Jam enim audio dici*) und Kap. 9 (*Ad hoc breviter interim audies*) bestätigt wird. Die Ermahnungen am Schluß und die Anrede: *Erubescite, commilitones eius* (Kap. 15), beweisen, daß dies eine Rede sei, die naturgemäß nur vor der Gemeinde gehalten worden sein kann.

Um der Stelle im *Apologeticus* (Kap. 39) willen muß man auch *de praescriptionibus haereticorum* für eine Ansprache in der Gemeinde halten, denn es heißt Kap. 1: *Conditio praesentium temporum, fratres, etiam hanc admonitionem provocat nostram*. Und Kap. 15 nennt Tertullian dies Werk eine *allocutio*.

Im übrigen ist es zweifelhaft, welchen anderen Schriften Tertullians etwa noch Reden im Gemeindegottesdienst zu grunde liegen; rednerische Abschnitte kommen noch in mehreren vor, und in *de pudicitia* scheint der Satz: *Urget nos dicere indignitas* (Kap. 22), diese Schrift als Rede zu bezeichnen, die freilich als Gemeindepredigt ziemlich lang wäre.

Dem homiletischen Werte dieser Predigten Tertullians ist nicht leicht gerecht zu werden. Sie entsprechen der Weiße des Kultus nicht in dem Maße wie die des Eyprian, sie enthalten für unser Gefühl zu viel von weltlichen Dingen und bringen aus der klassischen Mythologie so vieles, daß manche Abschnitte kaum für eine christliche Predigt zu passen scheinen. Allein etwas Ähnliches begegnet uns in Luthers Predigten, in denen manche Stellen voll Polemik gegen Papsttum und Möncherei heutzutage rein evangelische Gemeinden fremdartig berühren würden, weil diese Gegensätze für uns nicht mehr so vorhanden sind. Jene Zeiten aber lebten und webten in diesen Dingen und die Gemeinden mußten losgerissen werden von der Welt religiöser Irrtümer, in welcher sie von Jugend an aufgewachsen waren.

Über den Charakter und Stil Tertullians hat Noeldeken (S. 476 f.) bereits eingehend geurteilt. An Originalität der Gedanken, an umfassendem Wissen und an sittlicher Kraft und Entschiedenheit, die sich nicht scheut, die äußersten Konsequenzen der

Christlichen Wahrheiten zu ziehen und praktisch geltend zu machen, ist Tertullian dem Cyprian überlegen und darum sein „Meister“. An solchen starken Persönlichkeiten werden sich immer die Prediger von geringerer sittlicher Kraft aufrichten und erfrischen können. An den schroffen Urteilen kann ein schlaffes Geschlecht sich wieder befinden. Und wenn Tertullian alle Kunst und Verschönerung für teuflisch achtet, so ist doch zu bedenken, daß damals von einer Kunst im Dienste und Geiste des Christentums keine Rede war, sondern all das, wogegen er eifert, dem Götzendienste oder der Eitelkeit entsprungen war. Er ist ein herber Sittenprediger, der rücksichtslos die Schleier falscher Vorwände und nichtiger Entschuldigungen hinwegreißt, hinter denen die sündliche Lust sich verbergen will. Aber schon waren seine Zeitgenossen nicht mehr stark genug, die volle Wahrheit zu ertragen.

Der Inhalt seiner Predigten geht größtenteils auf Fragen der kirchlichen Sitte und Zucht, auf Gewissensfragen, die sich den damaligen Christen aus ihrem eigenen früheren und dem sie noch jetzt umgebenden Heidentum aufdrängten. Die seelenberatende Seite der Predigt tritt besonders stark hervor, denn es ist dem Tertullian überall um ein klar bewußtes Christentum zu tun, nicht bloß bei den Täuflingen (de bapt. c. 18). Energisch bringt er auf Betätigung des inneren Glaubensstandes im äußeren Leben; er drängt den Willen zur Tat: *Vanissimum est dicere: volui nec tamen feci* (de poen. c. 3). Immer ist er auf das Reale, das Praktische gerichtet; alle seine Reden sind durch Zeitumstände veranlaßt und gehen auf die Gegenwart ein. In der Ausführung gibt er gern eine geschichtliche Übersicht über den Ursprung und die Fortbildung der Sache, von der er redet (de spect. c. 5; de idol. c. 3; de corona c. 12). Der Eingang geht gleich in *medias res*; der Schluß enthält Ermahnungen oder Verheißungen, nur einmal in eine Doxologie ausklingend. Ein Muster lebhafter Erzählung ist der Anfang von *de corona*. An rhetorischen Figuren finden wir in seinem Stil wie bei Cyprian Alliterationen, Assonanzen, Reime, Antithesen, Amplifikationen, Steigerungen, Kettensätze und oft eine Fülle des Aus-

druck. Aber das ihm Eigentümliche ist das Kurze, Abgebrochene, wie bei Seneca, Mörstel ohne Rast. Manchmal läßt er das Verbum weg; eine Art der Kürze, die wir bei Heinrich Müller, Lassenius, R. Kögel wiederfinden. Oft begegnet uns die apyndetische Form. Beachtet man dies, so erscheint der Stil Tertullians doch nicht so dunkel, wie Laktantius ihn ansieht. Freilich kommt noch eine Fülle von Phantasie hinzu, die Himmel und Erde belebend durchdringt; doch ist diese Kraft der religiösen Anschauung nur eine Frucht des lebendigen Glaubens und inniger Frömmigkeit. Um seinen Gedanken und Gefühlen den rechten Ausdruck zu geben, weiß er neue Wörter zu bilden, wo die lateinische Sprache ihm zu arm ist. Um die Wahrheiten kräftig geltend zu machen, greift er manchmal zum Paradoxon. Das *Credo quia absurdum*, was ihm nachgesagt wird (nach *de carne Chr. c. 5*), ruht doch auf dem echt christlichen Gedanken, daß Gottes Werke über alles menschliche Wissen und Verstehen hinausgehen; *de bapt. c. 2*: *Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem?* Das ist der Mut des Glaubens, der allen Zweifeln des Verstandes widersteht.

Für die Geschichte der Predigt ergibt sich als Resultat, daß im Abendlande bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts in Afrika wie in Rom Predigten im Gemeindegottesdienste gehalten worden sind, die von der kultischen Feier wie von der Schriftverlesung wenig oder gar nicht beeinflusst waren, die auch nicht regelmäßig, sondern nur bei bestimmten Anlässen gehalten wurden. Von einer Anlehnung an die Synagoge ist keine Spur vorhanden. Die Rede geht zwar in biblischem Geiste, aber nicht im biblischen Stile einher; für die Form und den Aufbau ist die Technik der antiken Rhetorik maßgebend. Außer einem gelegentlichen Hinweis auf die Perikope ist von einer Textauslegung, wie sie Origenes in die Predigt der griechischen Kirche einführte, keine Rede. Erst durch den Einfluß der großen griechischen Prediger auf das Abendland und durch die Entwicklung des Kultus gewinnt der Text der Perikope Bedeutung für die Predigt. Für das Wesen

der Predigt ist die Verbindung mit Text und Kultus nicht durchaus notwendig, und die Geschichte liefert mehrfach Beispiele dafür, wie z. B. die acht Sermonen Luthers gegen die Silberstürmer. Mögen die Predigten des Tertullian und Epprian dazu dienen, daß auch in der Homiletik unserer Tage das Wesen der Predigt freier erfaßt werde. Was sich geschichtlich entwickelt und im ganzen bewährt hat, darf doch nicht als das allein Mögliche und durchaus Notwendige hingestellt werden. Wo der Geist ist, da ist auch die Kraft.

---

# Gedanken und Bemerkungen.

---

1.

## Zwei Originalbriefe Bugenhagens.

Mitgeteilt von

Lic. Dr. Karl Graebert in Halle a. S.

---

### 1. Bugenhagen an Bürgermeister und Rat der Stadt Soest.

Wittenberg, den 22. Dezember 1532.

Bugenhagen ermahnt, den „Sakramentschänder“ Johannes Campensis in Soest nicht zu dulden, den alten Pfarrern aber ihre Besoldung Zeit ihres Lebens nicht zu entziehen. — Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, Stettin 1888, hat diesen Brief nicht. Ein Abdruck befindet sich in Kember, Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich, 1899, S. 291 f. nach einer Kopie im Soester Stadtarchiv (Fol. 152). Dieser ist jedoch mangelhaft, wie das Original des Briefes, das in der Handschriftensammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin, Ms. Germ. fol. 832, vorhanden ist, zeigt. Das Original lautet:

Gnade vnd freude dorch Christum stedes thovorn. Aht-  
barn, Ersamen, wisen heren, wy danken Gade dem vader aller  
bermherticheit, dat dat Euangelium Christi ock by iw werd ge-  
prediket. Id is vns auerst van herten leid, dat broder Ioannes  
edder frater Ioannes van Campe, de sich nomet Magister  
Ioannes Campensis edder de Campis, iwe frame gemeyne so



erre malet. Myne tuchnisse van em scriue ic̄ jwer Erfamenheit, dat ic̄ entschuldiget moge syn, dat ic̄ sulcks 3. E. nicht vorweggen hebbe.

Joannes Campensis is eyn Sacramentschender vnde wurd jn der Disputie tho Flensborch (darhen my oc̄ koniglike Maiestet tho Denemarken van hamborch leth vorderen) alse eyn jrrich Sacramentschender van den predikeren holsterlandes mit Gots worde ouerwunen, vnde darvm van R. M. vth dem lande vorwiset. Sulck betugen noch de Acta h̄r tho witterberch gedrucket, vnde de arme mynsche dorff doch sulck vorlochenen, wor he hentumpt, alse me tho lubeke vnde tho Brunswig van em secht. Me secht em oc̄ tho lubeke na, well ic̄ gehoret hebbe van ehrliken borgeren, dar Joannes Campensis mede collatie geholden hefft, vnde de he oc̄ neuen synem framen worde gerne hadde wold jn syne Sacramentschenderye vdren, dat he gerne borget vnde nicht wedder giff vnde neyn ehrlic̄ leuent voret vnde lone ja vnde neen seggen, wen he wil, de sate treffe Got edder de lube an, dar schal he nicht vele na fragen. Wat darane war is, dat werde gy tho Söste wol weten. Erfamen w. h., gy sind schuldic̄, sulk eynen losen mynschen jn dem hogen Gadesampte, so vele by jw is, nicht tholidende, dat gy nicht schuld mit hebben an der vorvöringe vnd darto jw suluest jn vare setten mit jwen leuen borgeren etc.

Ich höre oc̄, E. w. h., dat me gerne van den olden parneren wolde ere böringe nehmen, de wile se nu nicht dar vor dohn. Auerst leue heren, ic̄ wolde truwelic̄ raden vmme fredes vnde eyndracht willen, well wol beter is wen sulke böringe, oc̄ an-gesehn, dat de parnere dar mede van der Stad ane jemandes weddersage mit willen belehnet sind ere leuentlang, dat me mit en fruntlic̄ handele vnde late en, wat se thovorne gehat hebben ere leuentlang, dat id alle dar na valle jn jwen gemeynen Casten. Ich vorsehe my, dat gy doch wol ane dat jwe predikere konen ehrlic̄ holden, alse gy schuldic̄ sind. Dat Euangelium nympt nemande wat, vnde de parnere werden nicht h̄r ewich leuen. So hebbe ic̄ tho Brunswig nemande wat affspreken laten, wo wol ic̄ hebbe der predikere haluen eyne

protestatie moft laten vutthgan webber myne leue Brunsuikere, welke gedructet is hinden an myn bock vth den dren ordenungen genamen. Doch hebben se my thogesecht muntlik in sulker sake sic thobeteren.

Ran id j. E. wor anders mede denen, dat doch id gerne. Christus sy mit jw vnde jwer ganzen gemeyne ewichlid. Scr. tho Wittenberch. M. D. XXXII. Sundages vor winachten.

J. E. williger

Joannes Bugenhagen,  
Pomer.

## 2. Bugenhagen an Johannes Weinslob, Kanzler des Kurfürsten von Brandenburg.

Wittenberg, den 27. Mai 1547.

Bugenhagen bittet, die Befreiung des Pastors von Loburg, der von einigen Spaniern im Lager gefangen gehalten wird, sogleich zu veranlassen. — Das Original befindet sich in der Handschriftensammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin, Ms. Boruss. fol. 201.

Gratiam et pacem a Deo patre nostro per Jesum Christum Dominum nostrum. Pastor Loburgensis, clariss. Cancellarie, quamuis ad dioeceses pertineat, ni fallar, tamen iamdudum captus tenetur in castris a quibusdam hispanis, qui antea spoliarunt eum pecunia, quam apud eum inuenerunt, et nunc minantur ei mortem, nisi numeret pecuniam, vt videre licet in eius literis. Quo iure hoc faciant contra bonum virum, qui non est hostis, facile videt tua humanitas. Obsecro igitur t. h., vt nomine Illustriss. Principis Electoris Brandenburgensis etc. agas, vel apud Caesaream Maiestatem, vel apud alios, quemadmodum tua prudentia nouit, vt vir ille innocens liberetur et aliquo saluo conductu a tua humanitate ad nos vel hodie mittatur. Dicit se mihi notum esse, id quod fatebor, vbi faciem eius videro. Propterea ad

t. h. misi fratrem nostrum et ciuem Christophorum Kelner, virum tibi notiss., vt adiuues eum, quo liberetur miser. Si hoc sciret clementia Caesareae Maiestatis, indignissime ferret, non solum propter iusticiam, sed etiam propter alia etc. Non sustineat t. h., vt homo christianus ab iniustis occidatur propter pecuniam, quam non debet, postquam etiam sua amisit per raptores, maxime quando ipse nunc est sub potestate tui Principis. Facies in hac re, quod debes, praeterea et rem gratam Deo. Non ero ingratus t. h., vbi quid a me factum volueris. Christus sit tecum jn aeternum.

Ex W. M.d.xl.vii. feria 6. ante pentecosten.

D. Pomeranus T.

Clariss. viro et domino D. Johanni Weinlau, jurisconsulto, jllustriss. Electoris Brandenburgensis etc. Cancellario digniss. domino suo et amico jn primis venerando.

In castris.

# Rezensionen.

## 1.

**Karl Wilhelm Ziegler, Die Versöhnung mit Gott. Bekenntnisse und Erkenntniswege. Tübingen und Leipzig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1902. VII u. 441 S.**

Preis 6 *M.*, geb. 7 *M.*

Ungeachtet des quantitativen Reichthums der heutigen apologetischen Literatur haben wir doch keinen Überfluß an tüchtigen Schriften dieser Art, von welchen man sich einen überzeugenden Eindruck auf weitere Kreise versprechen könnte. Wer berufen sein soll, zur Verteidigung des christlichen Glaubens das Wort zu ergreifen, muß das moderne Geistesleben nicht bloß kennen, sondern selbst in seine Gedanken und Stimmungen so tief eingetaucht sein, daß er nicht bloß seinen Abstand von der christlichen Denkweise wahrnimmt, sondern auch sein relatives Recht erkennt und die Punkte findet, an welche die Apologie der christlichen Wahrheit weiterführend anzuknüpfen hat. Er muß ferner vom christlichen Glauben nicht bloß persönlich erfüllt, sondern auch in dessen Begründung, Gliederung und inneren Zusammenhang so gründlich eingeweiht sein, daß er Sicheres und Unsicheres, Wesentliches und Unwesentliches, Allgemeingültiges und der individuellen Gedankenbildung Überlassenes zu unterscheiden vermag. Vor allem aber wird er nur dann auf suchende Gemüther Einfluß gewinnen, wenn man ihm abfühlt, daß er selbst auch einmal ein Suchender gewesen ist und sich von daher das Bewußtsein um die Probleme und das Bedürfnis einer geduldigen, Schritt für Schritt vordringenden Auflösung derselben bewahrt hat.

Von dem Verfasser der vorliegenden Schrift darf gesagt werden, daß er die Aufgabe der Apologetik in diesem Sinne versteht und in Angriff nimmt. Energisch bemüht er sich um die Konzentration auf einen einheitlichen Gedankengang. Den Weg, den er für den ent-

scheidenden hält, hat er schon 1887 in der Schrift „Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben in der Gegenwart“ (in dieser Zeitschrift angezeigt von D. H. Weiß 1888, S. 371 ff.) bezeichnet. Er fährt vom sittlichen Ideal zum christlichen Glauben, weil ohne diesen auch jenes nicht zuverlässlich ergriffen und nachhaltig durchgeführt werden kann. Wird in der früheren Schrift die Notwendigkeit des Glaubens begründet, so steht in der gegenwärtigen die Offenbarung im Mittelpunkt, die diesen Glauben trägt, indem sie aus dem bloßen Wunsch zu glauben, eine festgegründete und einer reichen Entfaltung fähige Überzeugung macht. Aber nicht darauf kommt es dem Verfasser an, das Wesen der Offenbarung theologisch zu erörtern, ihre Möglichkeit, ihre Wirklichkeit und die Wege ihrer Vermittelung zu untersuchen. Die Kernfrage ist ihm die praktische, wie es dem sittlich ernstesten Menschen möglich wird, an den Gott zu glauben, der dem Guten die Verwirklichung gewährleistet. Darum fährt er den Menschen, in dem er die Sehnsucht nach dem Glauben voraussetzt, zu der Person des Erlösers, der ihn mit der Gewißheit des Heils zugleich die unüberwindliche Zuversicht zum Walten des lebendigen Gottes gewinnen läßt. Nicht eine populäre Dogmatik will darum sein Buch sein, sondern eine Begleitung zur Gewinnung der persönlichen Glaubensgewißheit. Daraus erklärt sich nicht bloß die Auswahl des Stoffes, auch die Form der Darstellung hängt mit diesem leitenden Gesichtspunkt zusammen. Sie nähert sich zwar da und dort der Weise biblisch-theologischer Entwicklung und dogmatischer Erörterung; allein sie bewahrt doch, namentlich auf ihren Höhepunkten, den Charakter des Glaubenszeugnisses.

Die besondere Gabe des Verfassers, wohlüberdachte Gedankengänge in das Gewand poetischer Empfindung und plastischer Anschauung zu kleiden, zeigt sich am meisten im 1. Teil des Buches: „Auf hoher See.“ In einer Reihe ergreifender Bilder wird uns geschildert, wie die Sehnsucht nach dem Glauben mit den Widerständen der äußeren und der inneren Erfahrung ringt. Der optimistische Idealismus sieht sich zwar durch vereinzelte Sonnenblicke in der Natur wie in der Geschichte, insbesondere in der nationalen Vergangenheit ermutigt; aber er findet auch schwere Hemmungen auf seinem Weg und wird durch niederschmetternde Gerichte erschüttert. Vor allem aber wird er durch das Bewußtsein der Schuld in seiner Zuversicht gelähmt und schließlich mußte er in der Verzweiflung untergehen, wenn nicht Gott selbst ihm einen unerschütterlichen Grund zeigte. Auch das sittliche Ideal ist zwar ein unentbehrlicher Kompaß, aber kein sicherer Hafen. Es kann die gefährlichen Anstöße der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit nicht hinwegräumen; es macht sie nur gefährlicher, weil jetzt nicht mehr bloß die Übereinstimmung des Weltlaufs mit unseren Wünschen, sondern seine

Gerechtigkeit selbst in Frage steht. So schließt dieser erste Teil mit dem negativen Ergebnis: Allgemeine Erfahrung und sittliche Reflexion enthalten keine hinreichende Begründung des Gottesglaubens. Es bleibt nur die „Sehnsucht nach dem Glauben“ übrig (S. 64). Den wirklichen Glauben muß Gott selbst durch seine Offenbarung ermöglichen und begründen. Diese kurze Inhaltsangabe kann freilich von dem farbenreichen Gemälde, das der Verfasser in Anknüpfung an mannigfaltige Stimmen biblischer und profaner, religiöser und nationaler Sehnsucht und Hoffnung entwirft, nur eine unzulängliche Vorstellung erwecken.

Der 2. Teil „Auf festem Grunde“ entwickelt in ruhigerer Sprache, was wir der Offenbarung Gottes in Christus verdanken. Auch hier will der Verfasser — der sich übrigens, wie dies namentlich die Anmerkungen (S. 402—441) bekunden, mit der hierher gebührenden wissenschaftlichen Literatur (Th. Keim, J. Weiß, W. Baldenasperger, E. Haupt u. a.) gründlich und selbständig auseinandergesetzt hat — nicht argumentieren, sondern die Sache selbst, insbesondere das geschichtliche Bild Jesu reden und wirken lassen. Was er als Theologe hinzutut, betrifft teils die Auseinandersetzung mit kritischen Schwierigkeiten, teils die Deutung und Entfaltung des religiösen Gehaltes der neutestamentlichen Offenbarung. In sechs Abschnitten wird zunächst der Inhalt des Evangeliums dargelegt: I. Frohe Botschaft, II. das Gottesreich, III. der Gottessohn, IV. das Kreuz, V. die Auferstehung, VI. die Gemeinde.

Man würde die Absicht des Verfassers verkennen, wenn man in diesen sechs Kapiteln ein Leben Jesu suchen wollte. Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Auswahl eine recht lüdenhafte und ansehbare. Vielmehr will er uns in Jesus den kennen lehren, der es allein vermochte, sein Leben im vollkommenen Glauben zu führen, und der es darum auch uns erst ermöglicht, aus der Gebrochenheit unserer inneren Stellung heraus und zum Glauben an Gott zu kommen. Darum beginnt er nach einem kurzen Hinweis auf die sittlichen Wirkungen des Christentums in der Geschichte (I) mit der Darstellung des Glaubens Jesu. Im Gedanken des Gottesreichs findet Jesu Glaube seine national und geschichtlich bedingte Form. Dieser Gedanke besagt, daß der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt und Gott trotz der Sünde zu solcher Gemeinschaft bereit ist (II). Das eigentümlich Neue im Glauben Jesu aber ist, daß er um das Dasein dieses Reiches in seinen grundlegenden Anfängen weiß. Diese Überzeugung läßt sich nicht wieder aus zeitgeschichtlichen Einflüssen ableiten; sie beruht auf „wirklicher Offenbarung des lebendigen Gottes“, die in ihm, dem Sündlosen, die reine Stätte ihrer Verwirklichung findet. Aus dem Sohnesverhältnis, das Jesus innerlich erlebt, erwächst ihm die Erkenntnis seines geschichtlichen Messiasberufes, als deren Geburtsstunde wir das

Auferlebnis zu betrachten haben (III). Die Bewährung des Glaubens Jesu in der schwersten Probe ist das Kreuz. Während seine Arbeit erfolglos scheint und Gott zu dem Vornehmen seiner Feinde schweigt, ringt er sich im Verlehr mit dem Vater zu der Gewißheit durch, daß sein Tod das sühnende Rettungsmittel für die Welt ist, indem er ebenso Gottes Gnade wie die Sinnesänderung den Seinen verbürgt und daß aus seinem irdischen Werk eine neue Religionsgemeinde hervorgehen wird, die er selbst zur Vollenbung zu führen bestimmt ist (IV). Der Glaube der Jünger an die Messianität und königliche Herrschaft ihres Meisters sowie die Geistesmacht der apostolischen Zeit mußte jedoch unverstänlich bleiben ohne die Tatsache der Erscheinungen des Auferstandenen. Ein zwingender Beweis für ihre Tatsächlichkeit ist ebenso unmöglich wie eine wissenschaftliche Erklärung ihres Hergangs. Daß Jesu Grab leer gefunden wurde, ist geschichtlich wahrscheinlich, und dem gläubigen Denken liegt es nahe, eine verklärende Umwandlung des irdischen Leibes Christi anzunehmen. Aber der Glaube selbst hängt nicht an einer urkundlichen Beweisführung oder einer erklärenden Theorie. Zuletzt kommt es darauf an, ob wir Jesu die einzigartige Stellung zu Gott zutrauen, die in seiner Erhebung zu verklärtem Dasein und Wirken ihren sachgemäßen Abschluß findet. Wer sich dazu innerlich genötigt weiß, wird den Glauben der Jünger für einen tatsächlich begründeten halten müssen. Und darüber müssen wir uns klar sein, daß ohne Jesu Auferstehung das Schweigen des Vaters zu seinem Todeslos auch für unseren Gottesglauben selbst tödlich wäre. Ob Jesus den Abschluß der Weltentwicklung so nahe gedacht hat, wie die Jünger ihn ansetzen, bezweifelt der Verfasser, indem er Weissagungen wie Mark. 9, 1; Matth. 16, 28; 26, 64 auf das machtvolle geschichtliche Kundwerden des Gottesreichs und des messianischen Weltregiments des Erhöhten bezieht (V). In der Gemeinde, deren gemeinsames Gut die Versöhnung ist, sieht Jesus die Frucht seines Werkes. Die geschichtlichen Kirchen sind jedoch weder die reine noch die ganze Auswirkung des neuen Geisteslebens der Gemeinde. Sie sind vielmehr zugleich weltlich-rechtliche Organisationen zum Zweck der Erhaltung und Ausbreitung des Evangeliums (VI).

Ein VII. Abschnitt „Die Ewigkeit“ bespricht die letzten Voraussetzungen und Folgerungen des christlichen Heilsglaubens: die Gottheit Christi, die Weltvollendung und das Jenseits. Dieser letzte Abschnitt nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als er die aus dem Glauben an Gottes Offenbarung entspringenden „Erkenntniswege“ bis zu ihren jenseits der Erfahrung liegenden Endpunkten verfolgt. Bielsach berührt sich dabei der Verfasser mit R. Nothhs theologischer Spekulation, nicht ohne sie in einzelnen Punkten zu berichtigen und zu vereinfachen. Daß hier manches individuell und problematisch bleiben muß, verheißt er sich

nicht (vgl. S. 266); aber er urteilt mit Recht, daß es dem Christen gebühre, die ihm durch seinen Glauben dargebotene Weltanschauung auch zu Ende zu denken und daß es nicht angehe, das an diesen Fragen haftende Interesse nachdenklicher Gemeindeglieder durch die Betonung der Schwierigkeiten der Sache einfach zur Ruhe zu verweisen.

Ich hebe aus diesem gewichtigen Schlußabschnitt einige Hauptpunkte heraus. Christi Gottheit kann nach dem Neuen Testament selbst nicht seine unbedingte Gleichstellung mit dem Vater bedeuten, sie muß vielmehr im Sinne der fortgehenden persönlichen Mittlerschaft Jesu verstanden werden. Vermöge dieser ist er der bleibende Bürge unserer Versöhnung mit Gott und der Vermittler aller wahren Geisteswirkungen. Eine besonders eindringende Erörterung wird der Frage der Anbetung Jesu gewidmet (S. 279 ff.). Als die eigentliche Norm und das Ideal bezeichnet Ziegler die Anrufung Gottes im Namen Jesu; er räumt aber ein, daß die Anbetung Jesu als des Mittlers dann ihre psychologisch motivierte und sachlich berechtigte Stelle habe, wenn der Gläubige in Stunden der Anfechtung nur noch in Jesu die Offenbarung des Vaters zu sehen und zu ergreifen vermöge. Sicherlich ist damit das praktisch-religiöse Motiv richtig herausgestellt; man wird nur fragen dürfen, ob diese Tiefpunkte christlichen Gebetslebens sich nicht andererseits wieder als Höhepunkte des Glaubenslebens darstellen, sofern in ihnen tiefste Heilslehnsucht mit energischer Konzentration auf Gottes geschichtliche Gnadenoffenbarung zusammentrifft, und ob sie deshalb nicht auch am Ideal christlichen Betens Anteil haben. Die Lehre von der Präexistenz Christi hat zu ihrem religiösen Kern den Glauben an die Ewigkeit nicht nur der göttlichen Gnade, sondern auch der mittlerischen Funktion, durch welche sie sich an der Welt betätigt. Der Gedanke der persönlichen Präexistenz des Erlösers bleibt aber nach dem Verfasser in doppelter Hinsicht unbefriedigend. Er gerät mit dessen menschlichem Selbstbewußtsein in einen nicht aufzulösenden Gegensatz und er läßt uns von der vorirdischen Wirksamkeit des Präexistenten keine religiös bedeutsame Anschauung gewinnen. Da nun das moderne Weltbild den auch für die Religion wertvollen Ausblick auf zahllose außerirdische Schöpfungssphären eröffnet, so bietet sich uns als anschauliche Form für den Glaubensgedanken der Präexistenz die Annahme dar, daß es von Ewigkeit her ein Wirksamwerden der erlösenden und vollendenden Gottesoffenbarung in analogen Mittlerpersönlichkeiten anderer Schöpfungsgebiete gegeben habe. Auf die künstliche Konstruktion, durch welche Nothe die Mehrheit dieser persönlichen Offenbarungsmittler zur Einheit zusammenzufassen versucht hat („Theol. Stud.“ I, § 51; III, § 540), verzichtet der Verfasser mit Recht. Man wird aber auch von seinem einfacheren Versuch urteilen müssen, daß dieses ganze Gebiet doch mehr der frommen Phantasie als der eigentlichen Glaubenserkenntnis zugänglich ist. Für



die letztere wird es sich empfehlen, bei dem Sage stehen zu bleiben, daß die geschichtliche Erscheinung Christi und des in ihm geschenkten Heils in Gottes ewig wirksamem Liebesratschluß von Ewigkeit her enthalten ist.

In den beiden letzten, der Eschatologie gewidmeten Abschnitten ist der Verfasser bemüht, unter Ausschreibung der Reste jüdischer Vorstellungen (z. B. vom Totenreich und vom irdischen Messiaskönigtum) ein zusammenfassendes Bild der christlichen Hoffnung zu entwerfen, wie sie durch Jesu Auferstehung in den Jüngern begründet worden ist. Die Vollendung im eigentlichen Sinn haben wir jenseits der irdischen Geschichte zu suchen. Was aus Erde und Menschheit werden wird, haben wir Gott anheimzustellen, dessen gewiß, daß er sie so lange bestehen lassen wird, bis sie ihren unverkürzten Beitrag zur Vollzahl der Bürger des Gottesreiches geliefert haben. Eine Glaubensentscheidung im Jenseits ist bei denen nicht undenkbar, die nicht schon auf Erden vor die endgültige Entscheidung gestellt worden sind. Diese Annahme kann auch den Ernst des religiös-sittlichen Lebens nicht beeinträchtigen, wosfern man nur festhält, daß die göttliche Gnadenfrist jeberzeit — auch schon im Diesseits — unvermerkt ablaufen kann und daß ihre rechte Benutzung im Jenseits nicht leichter sein wird, als in dieser Zeit. Dagegen ist die Lehre von der schließlichen Wiederbringung aller abzuweisen, da sie aus dem religiös-sittlichen Leben einen Naturprozeß macht, der früher oder später zu seinem notwendigen Ergebnis kommen muß. Der endgültig Widerstrebenden wartet die Vernichtung. Der Gedanke einer vernichtenden Endlatastrophe ist biblisch ebenso gut bezeugt wie die Vorstellung einer andauernden Qual in der Feuerhölle und er bringt auch nicht minder bestimmt als dieser die Wahrheit zum Ausdruck, daß sich am Evangelium von Christus aller Menschen Los entscheidet.

Der Tod der Individuen bedeutet ein endgültiges Abgehen von der Erde. Die Vorstellungen von der Wiederkehr der abgehenden Geister und vollends die spiritistische Einbildung, es gebe eine Technik des Verkehrs mit ihnen, sind abergläubisch und unwürdig. Manche Analogieen sprechen dafür, daß auf das sinnliche Ableben ein Zustand des Schlafes folgt, wie dies auch biblische Ausagen anzudeuten scheinen. Die Wiederherstellung zu neuem Leben, das wir uns nicht ohne körperliche Organe und nicht ohne eine entsprechende Umgebung, vermutlich in einer anderen Weltspäre, zu denken haben, ist das Werk der göttlichen Allmacht und Gnade. Die Frist derselben haben wir Gott anheimzustellen; vermutlich hängt sie vom Verlauf der irdischen Weltalter ab.

Man wird es verstehen, daß der Verfasser, von dessen poetischer Gestaltungskraft manche Partien seines Buches zeugen, das Bedürfnis

empfindet, auch hier den christlichen Gedanken die möglichste Anschaulichkeit zu geben. Für die eigentliche Dogmatik wird sich darin mehr Zurückhaltung empfehlen. In einem Stück scheint mir diese sogar durch den Verzicht auf anschauliche Ausmalung zu gewinnen. Denkt man nämlich den Todeszustand als einen Schlaf, in dem alles Bewußtsein, selbst der Glaube und die Gemeinschaft mit dem Herrn zeitweilig erlischt (S. 319), so hat man zwar Analogieen der Erfahrung für sich; aber man wird so der religiösen Zuversicht des Apostels Paulus (Röm. 8, 38 f.; Phil. 1, 23) schwerlich gerecht. Darum ziehe ich vor, nur das Daß einer unaufhebbaren und ununterbrochenen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn festzustellen, aber alle die allzu menschlichen Ausmalungen des Wie? und Wo? von der christlichen Hoffnung fernzuhalten. Keine anschauliche Vorstellung wird ja doch an die Größe der Sache heranreichen.

Auf das Ganze dieser apologetischen Arbeit zurückblickend, möchte ich bei aller Dankbarkeit für die Fülle und Gebiegenheit des Gebotenen nicht verschweigen, daß ich ein für die Bedürfnisse der Gegenwart wichtiges Kapitel vermisse. In dem der Verfasser von dem Heilswerk Christi zur Gemeinde und von dieser zur Kirche fortgeht, versäumt er, uns zu sagen, wie der Christ im Glauben an die Veröhnung nunmehr den Weltlauf religiös versteht. Hier hätte ein Wort über Gottes Weltregierung und ihr Verhältnis zum Naturlauf wie zu den Faktoren des geschichtlichen Lebens um so weniger fehlen dürfen, als der erste Teil die aus diesem Gebiet entspringenden Anstöße für eine idealistische Weltauffassung so nachdrücklich betont hat. In einer solchen Gesamtdarstellung der christlichen Natur- und Geschichtsbetrachtung hätten dann auch die Andeutungen über Materie, Geist und Entwidlung, die sich S. 369 ff. finden, nach deutlicher und vollständiger ausgeführt werden können. Aber auch das Problem des Übels wäre dann zu einer eingehenden und zusammenfassenden Besprechung gekommen. Daß in diesen Stücken eine apologetische Handreichung besonders not tut, läßt sich angesichts der ganzen geistigen Situation der Gegenwart nicht verkennen, denn viel schwerer als die transzendenten Fragen, in denen man sich heutzutage oft nur zu rasch und zu leicht bescheidet, lasten die immanenten Probleme des Weltlaufs auf Sinn und Gemüt der heutigen Generation, und vielen scheint durch sie vor allem der Zugang zum Gottesglauben versperrt.

Inbessen kann die Grundstimmung dieser Arbeit gegenüber nur die aufrichtiger Dankbarkeit sein. In umsichtiger Benutzung der wissenschaftlichen Vorarbeiten und in selbständiger Vertiefung in die Sache selbst hat uns der Verfasser ein Buch gegeben, das den Wert eines persönlichen Glaubenszeugnisses und einer tüchtigen Gedankenarbeit zugleich besitzt. Und unsere Achtung vor seiner Leistung muß sich noch steigern,

wenn wir erwägen, daß er die Muße zu diesen eindringenden Studien einem arbeitsvollen kirchlichen Amte abgewonnen hat. Wird uns heute oft laut und vielstimmig versichert, daß die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart für die Aufgaben des praktischen Amtes nichts bieten könne, so dürfen wir diesen Stimmen die Tatsache entgegenhalten, daß es noch immer praktische Geistliche gibt, die nicht nur das Bedürfnis empfinden, der Arbeit der theologischen Wissenschaft zu folgen, sondern auch zu ihrer Förderung selbst etwas Namhaftes beitragen.

Leipzig.

O. Kirn.

---

# Inhalt des Jahrganges 1903.

## Erstes Heft.

	Seite
Kaußsch, Zum Gedächtnis D. Julius Köstlins . . . . .	5
<b>Abhandlungen.</b>	
1. Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos . . . . .	35
2. Eschadert, Die bisher unbekannte Ulmer Handschrift der deutschen Augsburgischen Konfession . . . . .	48
3. Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Neben . . . . .	71
4. Ebeling, Über Ehecheidung und die kirchliche Trauung geschiedener Personen . . . . .	99
<b>Gedanken und Bemerkungen.</b>	
1. Bräse, Noch einmal der Leich Bethesda . . . . .	153
2. Stärk, Miszellen . . . . .	156
3. Kiebel, Miszellen zum Alten Testamente . . . . .	161
<b>Rezensionen.</b>	
1. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden; rez. von Clemen . . . . .	171
2. Nachtrag. Register zu Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; rez. von Clemen . . . . .	177

## Zweites Heft.

<b>Abhandlungen.</b>	
1. Fey, Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Kap. 40—66 . . . . .	181
2. Nyssel, Die Erzählung von Aphitia, dem Weibe Jesus Sirachs . . . . .	229
3. Zimmermann, Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2 . . . . .	247
4. Dürselen, „Die Taufe für die Toten“ 1 Kor. 15, 29 . . . . .	291
5. Knaake, Die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum nach ihrer Bedeutung für die Homiletik und Rabanus Maurus als Prediger . . . . .	309

## Gedanken und Bemerkungen.

Seite

1. Beyer, Die Leviratshebe im Buch Ruth . . . . . 328
2. Boehmer, Sarah Sabanael . . . . . 332
3. Kiesel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus . . . . . 338

## Rezensionen.

1. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments; rez. von Rothstein . . . . . 343
2. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum; rez. von Reischle . . . . . 362

## Drittes Heft.

## Abhandlungen.

1. Conrady, Das Thomasevangelium . . . . . 377
2. Stange, Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530 . . . . . 459
3. Otto, Ein Vorpiel zu Schleiermachers Neben über die Religion bei S. G. Schloffer . . . . . 470
4. Schwarzkopff, Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes . . . . . 482

## Gedanken und Bemerkungen.

1. Beyer, Zur Literaturkritik des Buches Ruth . . . . . 502

## Rezensionen.

1. Erbt, Jeremia und seine Zeit; rez. von Dibelius . . . . . 507

## Viertes Heft.

## Abhandlungen.

1. Wendland, Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der neueren Theorien kritisch erörtert . . . . . 517
2. Zimmermann, Lukas und die johanneische Tradition . . . . . 586
3. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian . . . . . 606

## Gedanken und Bemerkungen.

1. Graebert, Zwei Originalbriefe Bugenhagens . . . . . 640

## Rezensionen.

1. Ziegler, Die Versöhnung mit Gott; rez. von Kirn . . . . . 644

**J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.  
Stuttgart und Berlin**

---

Vor kurzem erschienen!

## **D. Bernhard Weiß:**

**Die Religion des Neuen Testaments.** Geheftet 6 Mk.  
In Halbfranzband 7 Mk. 50 Pf.

**Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen  
Testaments.** Siebente verbesserte Auflage. Ge-  
heftet 12 Mk. In Halbfranzband 13 Mk. 50 Pf. [284]

Zu beziehen durch die meisten Buchhandlungen.



### **Drucksachen:**

## **Dissertationen, Programme**

u. s. w.

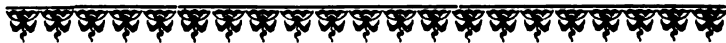
in billiger und geschmackvoller Ausführung.

Umgehende Berechnung nach Einsendung des Manuskripts.

**Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft**

Buchdruckerei

**Gotha.**



Hierzu eine Beilage der

**Librairie H. Welter, Paris-Leipzig.**

---

---

## **Zur gefälligen Beachtung!**

---

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kauffsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Oesterreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

**Friedrich Andreas Berthes, Aktiengesellschaft.**

# Inhalt.

---

## Abhandlungen.

	Seite
1. Wenland, Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der neueren Theorien kritisch erörtert . . . .	517
2. Zimmermann, Lukas und die johanneische Tradition . . . .	586
3. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian . . . .	606

## Gedanken und Bemerkungen.

1. Graebert, Zwei Originalbriefe Bugenhagens . . . . .	640
--	-----

## Rezensionen.

1. Ziegler, Die Veröhnung mit Gott; rez. von Kirn. . . . .	644
--	-----

---











~~DEC 1967~~

~~APR 1970~~

